

二十世纪

中國民俗學經典

· 神话卷 ·

鲁迅

神话与传说

郑振铎

汤祷篇

马长寿

苗瑶之起源神话

闻一多

伏羲考

谢选骏

中国古籍中的女神

乌丙安

简论神话系统

叶舒宪

《山海经》的方位模式与书名由来

○学术总监/钟敬文 ○主编/范利

社会科学文献出版社

就在人们喜迎新世纪到来的时候，苑利同志花数年时间编纂的这套《二十世纪中国民俗学经典》就要出版了。这套丛书收录了从1901至2000年这一百年间中国民俗学研究成果中的主要篇目，它的出版，对于人们系统了解20世纪中国民俗学研究的主要成就，重新审视中国民俗学经历的百年历程，都会有相当的裨益。

钟敬文

ISBN 7-80149-665-5



9 787801 496652 >

<http://www.ssdph.com.cn>

ISBN 7-80149-665-5/K·089

全套共8册 定价：216.00元（每册27.00元）

二十世纪 中國民俗學經典

○学术总监 钟毅文 ○主编 苑利

社会科学文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

二十世纪中国民俗学经典·神话卷/苑利主编. —北京:社会科学文献出版社, 2002.3

ISBN 7-80149-665-5

I. 二… II. 苑… III. 民俗学—词典 IV. K890-61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 095300 号

二十世纪中国民俗学经典·神话卷



学术总监: 钟敬文

主 编: 苑 利

责任编辑: 陈振藩 王元佑

责任校对: 闫晓琦

责任印制: 同 非

出版发行: 社会科学文献出版社

(北京建国门内大街 5 号 电话 65139963 邮编 100732)

网址: <http://www.ssdph.com.cn>

经 销: 新华书店总店北京发行所

排 版: 北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷: 北京四季青印刷厂

开 本: 889×1194 毫米 1/32 开

印 张: 13.5

字 数: 332 千字

版 次: 2002 年 3 月第 1 版 2002 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-665-5/K·089

全套共八册 定价: 216.00 元 (每册 27.00 元)

版权所有 翻印必究

学术总监 钟敬文

主 编 苑 利

学术顾问 刘魁立 乌丙安 宋兆麟

陈子艾 陶立璠 董晓萍

萧 兵 汪玢玲 周 星

刘铁梁 赵世瑜 祁庆富

写在前面

斗转星移，转瞬间中国民俗学已经走过了近百年的风雨历程。在喜迎 21 世纪的今天，能有一套荟萃 20 世纪中国民俗学百年学术精华的丛书问世，已不仅仅是中国民俗学界的快事，同时也应视为中国学界的一件快事。因为中国民俗学本身就是由诸学科学者共同创建的，更何况经过近百年的发展，作为边缘学科的中国民俗学，已经与许多学科结下了不解之缘而成为整个中国学问的一个重要组成部分了。

通常，人们认为中国民俗学运动始于 1919 年五四运动前后，但实际上，近代的科学意义上的中国民俗学早在 20 世纪初就已经萌芽，当时的一些仁人志士在介绍国外民主思想的同时，也将西方民俗学理论介绍到了我国。新的思想、新的理念打破了人们旧有的思维模式，为人们重新认识自己的周边世界，开启了一个全新的窗口。但是，当时的中国毕竟重压在强权的铁蹄之下，这些胚芽还只能待机破土。

20 世纪初是个地覆天翻的历史时期，就在短短的一二十年之后，民主与科学的思想就已经成为这一时期知识阶层的最强音。就在著名的五四运动爆发前的 1918 年，北京大学成立了近世歌谣征集处，1920 年成立了歌谣研究会，1922 年出版了《歌谣周刊》，有组织、有计划、有纲领、有行动的中国民俗学运动，由此拉开序幕。

1926 年前后，北方革命在北洋军阀的重压下陷入低谷，在

北京大学，轰动一时的民俗学运动也陷于停顿，而这时南方革命势力正在孕育之中：迫于压力，一些追求进步思想的知识分子纷纷南下广东，中国民俗学也开始了它的第二次创业。在中山大学，这些民俗学先驱们不但成立了民俗学会，出版了《民俗周刊》，而且在培养人才、深入田野等方面也做出了一定努力。这就是中国民俗学史上著名的中山大学时期。

1930年前后，钱南扬、钟敬文、江绍原等人先后汇聚杭州，与浙江同仁姜子匡一道，成立了民俗周刊社，出版了《民俗学集镌》、《民间月刊》等民俗学刊物。杭州民俗学运动的兴起，给中国民俗学运动，特别是浙、闽、粤、川等地的民俗学运动带来一定影响，原广州中山大学民俗学会的一些分会，也纷纷并入后来成立的杭州中国民俗学会。这里的民俗学运动一直持续到抗战爆发。

1937年，卢沟桥事变爆发，东北、华北、华东、华中的一些地区逐一成为日寇沦陷区，一些大学和研究机关被迫西迁，进入中国大西南的云贵川地区。科研环境的变化，自然使他们的研究对象由中原汉文化逐步转向西南边陲的少数民族文化。他们中有研究民族学、人类学、社会学的，有研究文学、语言学的，他们从各自不同的角度，对当地少数民族文化，进行了卓有成效的研究，闻一多的《伏羲考》、马长寿的《苗瑶之起源神话》等，都是这一时期的代表。

抗战爆发后，在以延安为中心的陕甘宁边区，出于改造思想、改进学风的需要，毛泽东同志提出了文学艺术民族化的主张，许多作家、艺术家上山下乡，深入民间，作为艺术家创作源泉的民间文学艺术，受到了空前重视。当时虽然也出现过一些理论研究，但主要成绩还是对民间故事、歌谣、说唱及民间小戏的搜集整理。这些处于萌芽状态的民间文学作品的问世，不但丰富了民众的精神生活，激发了群众斗志，同时也为繁荣边区文艺创

作，提供了丰富养分

1949年中华人民共和国成立，中国民俗学运动也进入了一个全新阶段。解放后的第二年，中国民间文艺家协会宣告成立，此后，一些群众性的民间文化研究组织也相继问世。由于受到前苏联学术体系和陕甘宁边区学术传统的影响，这一时期的民俗学研究，主要集中在民间文学及民间艺术等几个方面，而民俗学的其他领域则被排斥在学术之外。当时成绩最大的是对民间文学（故事、歌谣及少数民族史诗、叙事诗）、民间美术及民间音乐的搜集，这些丰硕成果，充分展示了劳动人民的文化创造。这一时期的学术研究，主要是围绕着民间文艺社会地位、社会功能等问题展开的。这种理论研究的现实精神，一方面成就了民间文学事业，使它受到了前所未有的重视，但另一方面，由于过分强调民间文学政治功能的本身，无形中又削弱了对民间文学多重功能的整体把握。

1966年文化大革命的爆发，使中国民俗学运动蒙受了灭顶之灾。打倒“四人帮”后，中国民俗学才迎来真正的春天。在中国共产党十一届三中全会精神的感召下，1978年中国民间文艺研究会恢复工作，同年，《民间文学》复刊，1981年上海《民间文艺集刊》创刊，1982年《民间文学论坛》创刊，1983年中国民俗学会宣告成立，从此，中国的民俗学运动进入了一个新的历史时期。搜集方面，有200万人参加的全国性民间文学三套集成普查工作取得丰硕成果，少数民族史诗、叙事诗的搜集，也取得了令人瞩目的成绩。研究方面，这一时期的民俗学研究是从总结历史，拨乱反正开始的。随着思想解放浪潮的高涨，人们的学术视野得到大幅拓展，学术焦点也从建国以来的单一的民间文学研究，开始向民俗大文化方向转化，研究对象也从基础理论开始向专题研究发展。随着研究的深入，外国民俗学、人类学理论也被介绍到我国。1995年，民俗学被正式列入国家二级学科，培养

专门人才的硕（博）士点陆续设立，全国已经有相当数量的大学开设了民俗学课程。这一切都预示着作为中国人文学科重要学术生长点的中国民俗学，将有着一个更为辉煌的未来。

纵观中国民俗学发展的百年历史，就会使我们看到，中国民俗学所走过的是一个非常艰难的历程。尽管从总体上说中国民俗学的发展具有明显的持续性特点，但实际上，由于战乱、政治等多方面原因，民俗学研究热点一直处于变化之中，因此，每次起步都往往需要从基础理论做起。

正如上面我们所说的那样，中国的民俗学是从民间文学研究开始的，即使现在，民间文学也仍占有相当比重。对民俗学进行整体关照的意识尽管很早就已出现，但真正形成风气还是在 20 世纪的 80 年代。这一时期文化热的兴起，客观上为民俗学的整体研究铺平了道路。现在想来，中国民俗学之所以能受到社会普遍关注，当与这一时期中国民俗学研究领域的迅速拓展，具有着密不可分的关系。

在中国民俗学发展的近百年中，直接参与到这一领域，并自始至终从事民俗学研究的人并不很多，更多的情况是来自不同学科的跨学科研究。由于学科不同，学术视角不同，人们的研究方法自然也呈现出明显的多元化倾向。如顾颉刚的历史研究，何其芳的文学研究，凌纯声的人类学研究，江绍原的宗教学研究，马学良的语言学研究，等等。此外，不同时期或是针对不同研究对象，人们所采用的研究方法亦有所区别。

与许多 20 世纪初诞生的新学一样，中国民俗学自诞生之日起，便与国外民俗学理论结下了不解之缘。如众所周知的流传学派、社会学派、功能学派、精神分析学派等等，都程度不同地影响过我国。但总的来说，对中国影响最大的当属英国人类学派。除建国之初的前 27 年外，这一理论对中国民俗学的影响几乎从未间断。一方面，它在帮助人们认识民俗现象古老文化内涵的过

程中确实发挥过重要作用，但另一方面，它的存在又确实使人们忽视了对民俗事项现实功能及演变规律的准确把握。

中国典籍丰富，又有考据传统，因此，考据便成了中国民俗学的一大特色。无论哪位学者，也无论他使用过怎样的方法，在他的著作中，几乎都会程度不同地留有考据学的身影，这就是独具特色的中国民俗学。

回首百年，中国民俗学在其发展过程中也确实存在许多问题，其中最大的问题之一，就是田野作业方面的欠缺。田野作业常被视为民俗学者的看家本领，这也是民俗学常被视为“现代学”的原因之一。中国民俗学自发端之初，似乎就很强调田野作业，如中国民俗学发展史上的第一个运动——歌谣学运动，便是从征集歌谣开始的。以后的歌谣研究会、风俗调查会、中山大学民俗学会、杭州中国民俗学会以至今天的中国民俗学会，似乎都十分强调搜集。但事实上我们做的还远远不够。

首先，从数量上看，与文本研究相比，我们的田野作业明显偏少。由于田野作业力度不够，人们只能从事文本方面的研究，而对文本之外的研究几乎很少涉足，其结果，自然直接影响到研究范围的拓展和人们对民俗事项的整体把握。

其次，从质量上看，虽然自中国民俗学产生之初，就已经注意到了比较科学的搜集方法，但由于搜集者多半是热心民俗但又缺少学术训练的民间人士，他们所关注的更多的是文本本身，面对相关语境则缺少起码关注，所以在搜集质量上便不能不打上许多折扣。

抗战爆发后，我国部分民俗工作者尽管在大西南进行过不少卓有成效的田野作业，但总的来说，田野作业并没有得到它应有的位置。这不但使我们凭空失去了许多宝贵的一手资料，同时也使我们的民俗学研究失去了一个非常重要的学术生长点而只能在文本之中徘徊。

积极吸收外国先进理论与方法，是我国民俗学研究的一个传统。但我们在学习国外理论时，生搬硬套也使我们吃了不少苦头。我以为，吸收国外理论，也应有所分析，有所鉴别。不应像一个光着屁股在海边赶海的孩子，不加区别地捡拾所有，而应从中国的具体国情出发，在吸收国外学术优长的同时，尽量回避其不足，学术的最高境界在于对自身文化的准确把握，而不是对国外理论的刻意模仿。这就要求我们具体问题具体分析，用踏实的调查，深入的分析，去实实在在地解决几个问题。实践是检验真理的惟一标准，这应该成为我们学术研究的永久指南。五四时期革命先驱们对“诗云子曰”派的批评，改革开放之初对“两个凡是”派的批评，对于我们今天的学术研究仍具指导意义。

20 世纪是个充满动荡的世纪，也是个改地换天的世纪。经过百年努力，中国民俗学已经从一门名不见经传的小学，一举成为 20 世纪末中国人文学科中的一个重要的学术生长点。这进步，来自于包括港澳台学者在内的整个中国学界诸同仁的共同努力。

就在人们喜迎新世纪到来的时候，苑利同志花数年时间编纂的这套《二十世纪中国民俗学经典》就要出版了。这套丛书收录了从 1901 至 2000 年这一百年间中国民俗学研究成果中的主要篇目，它的出版，对于人们系统了解 20 世纪中国民俗学研究的主要成就，重新审视中国民俗学经历的百年历程，都会有相当的裨益。在丛书出版之际，特撰此文以为志。

钟敬文时年 99 岁

2001 年元月

目 录

蒋观云	神话历史养成之人物	1
夏曾佑	传疑时代的上古神话	3
梁启超	洪水(附:洪水考)	9
鲁 迅	神话与传说	17
茅 盾	中国神话的保存与修改	25
何观洲	《山海经》在科学上之批判及作者之时代考	35
郑振铎	汤祷篇	62
钟敬文	槃瓠神话的考察	90
马长寿	苗瑶之起源神话	117
徐旭生	我们怎样来治传说时代的历史	150
闻一多	伏羲考	160
萧 兵	姜嫄弃子为图腾 考验仪式考	212
	——《诗·大雅·生民》《楚辞·天问》疑义新解	
何 新	论远古神话的文化意义与研究方法	229

目 录

乌丙安	简论神话系统	247
谢选骏	中国古籍中的女神	258
	——一群没有爱情的原始雕像	
张振犁	华夏族系“盗火神话”试探	276
陶思炎	中国宇宙神话略论	296
李子贤	活形态神话刍议	313
郑土有	中国古代神话仙话化的演变轨迹	325
陈建宪	中国洪水神话的类型与分布	346
	——对 443 篇异文的初步宏观分析	
叶舒宪	《山海经》的方位模式与书名由来	364
孟慧英	萨满教的自然神与自然神话	381
苑 利等	神话研究论文索引	395
编 者	编后记	416

神话历史养成之人物

蒋观云（1866～1929），男，名智由，字观云，号因明子，浙江诸暨人。近代诗人，民俗学者。早年曾任《新民丛报》编辑，并在该报介绍进化论、人类学、社会学、民俗学理论。在《神话历史养成之人物》一文中，他首次使用“神话”一词，代表作有《海上观云集初编》。

一国之神话与一国之历史，皆于人心上有莫大之影响。印度之神话深玄，故印度多深玄之思。希腊之神话优美，故希腊尚优美之风。摩奇弁理曰：“凡人者，皆追蹶前人之迹者也。鹏尔曰：欲为伟大之人物者，不能不有模范，而后其精力有所向而不至于衰退。尼几爱曰：历史者造就人才之目的物也。诸贤之言如是。夫社会万事之显现，若活板之印刷文字，然撮其种种之植字，排列而成。而古往今来，英雄豪杰，其一言一行，一举一动，即铸成之植字，而留以为后世排列文字之用者也。植字清明，其印成之书亦清明；植字漫漶，其印成之书亦漫漶。而荟萃此植字者，于古为神话，于今为历史。神话、历史者，能造成一国之人才。然神话、历史之所由成，即其一国人天才所发显之处。其神话、历史不足以增长人之兴味，鼓动人志气，则其国人天才之短可

知也。神话之事，世界文明多以为荒诞而不足道。然近世欧洲文学之思潮，多受影响于北欧神话与歌谣之复活，而风靡于保尔亨利马来氏。Pant Henri Wallot 之著 *The Introduction of Histore de Donnemarck* 及 *Histoire de Dannemarc* 等书。盖人心者，不能无一物以鼓荡之。鼓荡之有力者，恃乎文学，而历史与神话（以近世言之，可易为小说。），其重要之首端矣。中国神话，如“盘古开辟天地，头为山岳，肉为原野，血为江河，毛发为草木，目为日月，声为雷霆，呼吸为风云”等类，最简枯而乏崇大高秀、庄严灵异之致。至历史，又呆举事实，为泥塑木雕之历史，非龙跳虎蹯之历史。故人才之生，其规模志趣，代降而愈趋于狭小（如汉不及周唐，不及汉宋，不及唐明，不及宋清，不及明，是其征。）。盖无历史以引其趣响也（如近世曾文正之所造止，此者，其眼光全为中国历史上之人物所囿。）。且以其无兴象、无趣味也，不能普及于全社会。由是起而代历史者，则有《三国演义》、《水浒传》。起而代神话者，则有《封神传》、《西游记》。而后世用兵，多仿《三国》、《水浒》。盖《三国》、《水浒》产出之人物也。若近时之义和团，则《封神传》、《西游记》产出之人物也。故欲改进其一国之心人者，必先改进其能教导一国人心之书始。

（原载《新民丛报·谈丛》第36号，1903）

◎ 夏曾佑

传疑时代的上古神话^①

夏曾佑（1863—1924），男，浙江杭州人。光绪十六年（1890）进士。曾任礼部主事，后任教育部社会教育司司长、北平图书馆馆长。近代诗人、史学家。所著《中国历史教科书》首次提出春秋以前的古史为“传疑时代”的著名论断，又是首次用进化论观点研究神话的学者。

古今世变之大概

中国之史，可分为三大期。自草昧以至周末，为上古之世。自秦至唐，为中古之世。自宋至今，为近古之世。若再区分之，求与世运密合，则上古之世，可分为二期。由开辟至周初为传疑之期。因此期之事，并无信史，均从群经与诸子中见之（经史子之如何分别后详之），往往寓言实事，两不可分，读者各信其所

① 本文是《中国历史教科书》第一篇第一章《传疑时代》的第四、六、七、八、九、十节，题目为编者自拟。此书凡三册，由商务印书馆于1905年7月至1906年5月间陆续发行。1933年改名为《中国古代史》全一册。本篇选自三联书店，1955。

习惯而已，故谓之传疑期。由周中叶至战国为化成之期。因中国之文化，在此期造成，此期之学问，达中国之极端，后人不过实行其诸派中之一分，以各蒙其利害，故谓之化成期。中古之世，可分为三期。由秦至三国，为极盛之期。此时中国人材极盛，国势极强，凡其兵事，皆同种相战，而别种人则稽颡于阙廷，此由实行第二期人之理想而得其良果者，故谓之极盛期。由晋至隋，为中衰之期。此时外族侵入，握其政权，而宗教亦大受外教之变化，故谓之中衰期。唐室一代，为复盛之期。此期国力之强，略与汉等，而风俗不逮，然已胜于其后矣，故谓之复盛期。近古之世，可分为二期。五季宋元明为退化之期，因此期中，教殖荒芜，风俗凌替，兵力财力，遂渐摧颓，渐有不能独立之象。此由附会第二期人之理想，而得其恶果者，故谓之退化期。清代二百六十一年为更化之期。此期前半，学问政治，集秦以来之大成。后半，世局人心，开秦以来所未有。此盖处秦人成局之已穷，而将转入他局者，故谓之更化期。此中国历史之大略也。

第一期传疑时代者，汉有三王五帝九皇，贬极为民之说。此纯乎宗教家言，不可援以考实。其三皇五帝之名，始见于周初。古注以为其书即三坟五典，然坟典已亡，莫知师说。古又有泰古二皇之说。二皇谓包牺、神农。又有古有天皇、地皇、泰皇，泰皇最贵之说。然皆异说，不常见。常见者，以天皇、地皇、人皇为多。而其所指者，各不同，纬候所传，言者非一。有以虞戏、燧人、神农为三皇者，有以伏羲、女娲、神农为三皇者，有以伏羲、神农、黄帝为三皇者，有以伏羲、神农、祝融为三皇者。大约异义，尚不止此，此其大略耳。五帝之说，亦甚不同。或用以配五人神，太昊配句芒，炎帝配祝融，黄帝配后土，少昊配蓐收，颛顼配玄冥。而其再变，则为青帝灵威仰，赤帝赤嫫怒，黄帝含枢纽，白帝白招拒，黑帝汁光纪为五感生帝。异义亦不止此，此亦其大略耳。大抵皆秦汉间人，各本其宗教以为言，故抵

悟如此，今纪录则自包牺始。

案世有盘古、天皇、地皇、人皇之说，非雅言也。今录之以备考。

天地混沌如鸡子。盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，浊阴为地，盘古在其中。一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极厚，盘古极长。后乃有三皇（《御览》卷第七十八引项峻《始学篇》）曰：“天皇十二头，号曰天灵。治万八千岁”。（《御览》七十八引项峻《始学篇》）被迹在柱州昆仑山下。（《御览》七十八引《遁甲开山图》）地皇十二头，治万八千岁（《御览》卷第七十八引《遁甲开山图》）曰：“地皇兴于熊耳，龙门山”。（《御览》第七十八引项峻《始学篇》）曰：“人皇九头”。（《御览》卷第七十八引《遁甲开山图》）曰：“人皇起于形马”。（《御览》卷第三百九十六引《卷秋命历序》）其说之荒诞如此。今案盘古之名，古籍不见，疑非汉族旧有之说。或盘古、槃瓠音近，槃瓠为南蛮之祖。（《后汉书·南蛮传》）此为南蛮自说其天地开辟之文，吾人误用以为己有也。故南海独有盘古墓，桂林又有盘古祠（《任昉《述异记》》）。不然，吾族古皇并在北方，何盘古独居南荒哉？至三皇之说，虽三皇五帝之书，掌于故府（《周礼·春官·外史氏》）。事自确有，然必即指包牺诸帝而言，非别有所谓三皇也。

案古又有十纪之说：一曰九头纪，二曰五龙纪，三曰摄提纪，四曰合雉纪，五曰连通纪，六曰序命纪，七曰循蜚纪，八曰因提纪，九曰禅通纪，十曰流訖纪（《史记·三皇本纪》）。与巴比伦古碑文载洪水前有十皇相继，四十三万年之说合。

包 牺 氏

包牺氏蛇身人首，风姓，都于陈（今河南陈州）。华胥履迹，怪生皇牺（华胥所履母迹，灵威仰之迹也）。结绳而为网罟，以畋以渔。制以脰皮嫁娶之礼，以木德王，始作八卦，以龙纪官，故为龙师而龙名。在位一百一十年，或云一百一十六年。案包牺之义，正为出渔猎社会，而进游牧社会之期。此为万国各族所必历，但为时有迟速，而我国之出渔猎社会为较早也。故制嫁娶，则离去知有母而不知有父之陋习，而变为家族。亦为进化必历之阶级。而其中至大之一端，则为作八卦。近世西人拉克伯里（Lacouperic）著书，言八卦即巴比伦之楔形文。今《易》、《纬·乾凿度》解八卦，正作古文，三为古天字，三为古地字，三为古风字，三为古山字，三为古水字，三为古火字，三为古雷字，三为古泽字，夫水火风雷天地山泽等物，均世间至大至常之现象，为初作记号者所必先，或包牺与巴比伦分支极早，其他之文均未作，而仅有此八文欤。

女 媧 氏

女媧氏，亦风姓也。承包牺制度，蛇身人首，是为女皇。抟黄土作人。有共工氏，任智刑以强伯。以水纪，为水师而水名。康回凭怒（康回，共工之名），地东南倾，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火焰炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女媧氏炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死。女媧氏没，大庭氏作，次有柏皇氏，中央氏，栗陆氏，骊连氏，赫胥氏，尊卢氏，祝融氏，混沌氏，昊英

氏，有巢氏，葛天氏，阴康氏，朱襄氏，无怀氏，凡十五代，并袭包牺之号。

案黄土抟人，与巴比伦之神话合（《创世记》亦出于巴比伦）。其故未详。其工之役，为古人兵争之始，其战也殆有决水灌城之举。补天杀龙，均指此耳。大庭以下，不复可稽，然古书所引尚多，与此小异。总以见自包牺至神农，其时日必极久矣。（《庄子·胠篋》与此不同）

神 农 氏

神农氏姜姓，母曰任姒，有乔氏之女，名女登，为少典妃。游于华阳，有神龙首，感女登于常羊，生炎帝。人身牛首，长于姜水，以火德王，故谓之炎帝。都于陈，凡八世。帝承、帝临、帝明、帝直、帝来、帝衰、帝榆罔，诸侯夙沙氏叛，不用命，炎帝退而修德。夙沙氏之民，自攻其君而归炎帝，在位百二十年，葬长沙。又名帝魁，以火纪，故为火师而火名。斲木为耜，揉木为耒，耒耜之利，以教天下。乃始教民，播五谷，相土地，宜燥湿肥磽高下，尝百草之滋味，察水泉之甘苦，令民知所避就。当此之时，一日而遇七十毒。神农纳奔水氏之女曰听訖为妃，生帝哀。哀生帝克。克生榆罔。凡八代，五百三十年，而为黄帝所灭。案此时代，发明二大事：一为医药；一为耕稼。而耕稼一端，尤为社会中至大之因缘。盖民生而有饮食，饮食不能无所取，取之之道，渔猎而已。然其得之也，无一定之时，亦无一定之数。民日冒风雨，蓐溪山，以从事于饮食，饥饱生死，不可预决。若是之群，其文化必不足开发，故凡今日文明之国，其初必由渔猎社会，以进入游牧社会。自渔猎社会，改为游牧社会，而

社会一大进。盖前此之蚤暮不可知，钜细不可定者，至此皆俯仰各足，于是民无忧馁陟险之害，乃有余力以从事于文化。且以游牧之必须逐水草，避寒暑也，得以旷览川原之博大，上测天星，下稽道里，而其学遂不能不进矣。虽然，游牧之群，必须广土，若生齿大繁，地不加辟，则将无以为游牧之场。故凡今日文明之国，其初必又由游牧社会，以进入耕稼社会。自游牧社会改为耕稼社会，而社会又一大进。盖前此栉甚风沐甚雨，不遑宁处者，至此皆可殖田园，长子孙，有安土重迁之乐，于是更有暇日，以扩其思想界，且以画地而耕，其生也有界，其死也有传，而井田宗法世禄封建之制生焉。天下万国，其进化之级，莫不由此。而期有长短，若非洲、美洲、澳洲之土人，今尚滞于渔猎社会，亚洲北方及西方之土人，尚滞于游牧社会，我族则自包牺已出渔猎社会，神农已出游牧社会矣。

神话之原因

综观伏羲、女娲、神农三世之纪载，则有一理可明。大凡人类初生，由野番以成部落，养生之事，次第而备，而其造文字，必在生事略备之后。其初，族之古事，但凭口舌之传，其后乃绘以为画，再后则画变为字。字者，画之精者也。故一群之中，既有文字，其第一种书，必为纪载其族之古事，必言天地如何开辟，古人如何创制，往往年代杳邈，神人杂糅，不可以理求也。然既为其族至古之书，则其族之性情、风俗、法律、政治，莫不出乎其间。而此等书，当为其俗之所尊信，胥文明野蛮之种族，莫不然也。中国自黄帝以上，包牺、女娲、神农诸帝，其人之形貌，事业，年寿，皆在半人半神之间，皆神话也。故言中国信史者，必自炎黄之际始。

（原载《中国历史教科书》，1905）

洪水（附：洪水考）^①

梁启超（1873～1927），男，字卓如，号任公，别署饮冰室主人，广东新会人。近代政治家、学者。他的著作大量引进西方新学说、新思想，其中包括西方的神话学说。他将进化论引进中国神话学的研究，代表作有《太古及三代载记》、《中国历史研究法》等。

上古有一大事曰洪水。古籍所记，与洪水有系属者凡三。其一，在伏羲、神农间，所谓女娲氏积芦灰以止淫水是也。《淮南子·览冥训》：“往古之时，四极废，九州裂；天不兼覆，地不周载；火熾炎而不灭，水浩洋而不息；猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生。”其二，在少昊、颛顼间，所谓共工氏触不周之山是也。《列子·汤问篇》：“共工氏与颛顼争为帝，怒而触不周之山，折天柱，绝地维。”《淮南子·本经训》：“共工振滔洪水以薄空桑。”《楚辞·天问》：“康回凭怒，地何故以东南倾（王逸注：

① 本文节选自作者《太古及三代载记》中“古代传疑章第一”。最初发表于1922年。现据《饮冰室专集》第12册第43卷，上海中华书局。

康回，共工名也)”?《国语·周语》：共工“壅防百川，堕高堙庳，以害天下。皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。”其三，在尧舜时，即《尚书》、《史记》所载，而鲧禹所治也。《尚书·尧典》：“帝曰：‘咨，四岳！汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂？’金曰：‘於！鲧哉！’帝曰：‘吁，咈哉！方命圯族。’岳曰：‘异哉！试可乃已。’帝曰：‘往，钦哉！’九载，绩用弗成。”《尚书·洪范》箕子曰：“我闻，在昔，鲧堙洪水，汨陈其五行。”《山海经》云：“洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水。”《国语·周语》曰：“崇伯鲧播其淫心，称遂共工之过。尧用殛之于羽山。”《孟子》云：“当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于中国。草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不生，禽兽逼人，兽蹄鸟迹之道交于中国。”《淮南子·本经训》云：舜之时，“龙门未开，吕梁未发，江淮通流，四海溟滓，民皆上邱陵、赴树木。舜乃使禹……平通沟陆，流注东海。洪水漏，九州干，万民皆宁其性。”据以上群籍所记，似洪水曾有三度，相距各数百年，每度祸皆甚烈，实则只有尧舜时之一度。前乎此者，不过神话传说之歧出。此次水祸，其历年或甚长久，逮舜禹登庸，其祸始息，禹之前治水者有鲧，鲧之前有共工，皆务堙塞之，而效卒不睹。至禹则以疏通之而获成功焉。洪水经过之情状，大略如是。兹事虽出天变，而影响于古代人民思想及社会组织者盖至大，实史家所最宜注意也。

附：洪水考

古代洪水，非我国之偏灾，而世界之公患也。其最著者为犹太人之洪水神话，见基督教所传《旧约全书》之《创世纪》中。其大指谓人类罪恶贯盈，上帝震怒，降水以溺灭之。惟挪亚夫妇，为帝所眷，予筏使浮。历百五十日，水退得活，是为开辟后

第二次人类之初祖，此神话为欧美宗教家所信仰，迄今未替。而印度古典，亦言洪水，谓劫余孑遗者，惟摩奴一人。希腊古史，则言有两度洪水，其前度为阿齐基亚洪水，起源甚古，且其历时甚久云。其次度曰托迦里安洪水，则时短而祸烈，其原因亦由人类罪恶所致。得免者惟一男子托迦里安，一女子比尔拉，实由电神婆罗米特教之造船，乘船九日，得栖泊于巴诺梭山。后此二人遂为夫妇，为希腊人之祖云。北欧日耳曼神话，亦言洪水，谓有巨人伊弥尔，得罪于大神布耳。布耳杀之，所流血为洪水，尽淹覆其族姓，独卑尔克弥尔夫妇获免云。其他中亚美利加及南太平洋群岛，其口碑咸有洪水。而太平洋岛夷，则言水患历四十日云（惟埃及、波斯、巴比伦古传记不见有洪水之迹）。此诸地者，散在五洲，血统不同，交通无路，而异喙同声，战栗斯祸，其为全地球共罹之灾劫，殆无可疑（欧人犹有以为传说同出《创世纪》，各地互相袭者。果尔，则所传发水之原因、历时之久暂、劫后之人名等皆当同一，而今不尔，可见其神话实各自发生，而水祸确有其事，非宗教家虚构也。）。其发水原因，则西方所称述，皆教宗寓言，与我国所传康回触山，崇伯窃壤，同一荒诞，不必深辩。以科学推论之，大抵当为地球与他行星或彗星轨道偶尔偈错，忽相接近，致全球之水见吸而涨也。初民蒙昧，不能明斯理，则以其原因归诸神秘，固所当然。惟就其神话剖析比较之，亦可见彼我民族思想之渊源，从古即有差别。彼中类皆言末俗堕落，婴帝之怒，降罚以剿绝人类，我先民亦知畏天，然谓天威自有分际，一怒而尽歼含生之族，我国古来教宗，无此理想也，故不言干天怒而水发，乃言得天祐而水平（《尚书·洪范》言帝震怒，不畀鲧洪范九畴。禹嗣兴，天乃锡之，盖以禹治水为得天助也）。彼中纯视此等巨劫为出于一种不可抗力，绝非人事所能挽救，获全者惟归诸天幸。我则反是，其在邃古，所谓炼石补天，积灰止水，言诚夸诞，然隐然示人类万能之理想焉。唐虞之朝，

君臣孳孳，以治水为业，共工鲧禹，相继从事，前蹶后起，务底厥成，盖不甘屈服于自然，而常欲以人力抗制自然。我先民之特性，盖如是也（比较神话学可以察各民族思想之源泉，此类是也。凡读先秦古书，今所见为荒唐悠谬之言者，皆不可忽视，举其例于此）。洪水发生年代及历时久暂，求诸外纪，无足以资参考。盖犹太、希腊诸族，其文化萌芽，远在洪水以后，视洪水时代，等于开辟，所言百五十日、四十日、九日等，纯属悬拟，无复价值。我国则水消之时可以略推，而其水起之时未由确指，据最可征信之经传者，则综计鲧禹两代，至少已应历十七年。《书·尧典》言鲧“九载绩用不成”，《孟子》言“禹八年于外”。据《汲冢》、《竹书》，共工衔命治水，又在鲧前四十余年，则尧时水工，前后历岁，殆逾六十（《竹书纪年》于尧十九年记，命共工治河；于六十一年记，命崇伯鲧治河；于六十九年记，黜崇伯鲧；于七十五年记，命司空禹治河；于八十六年记，司空入观赞用玄圭。前后相距凡六十六年）。要之斯役必稽时甚久，故种种诞说，缘会而生。试参稽以求其近是，大抵水祸初兴负责救治者厥惟共工，而数十年不惟无效，灾情反增，于是人民咸怨。以当时冥昧之心理，或反疑水祸实治水者所招致。此头触不周之说所由起也。既已代远年湮，重以丧荒孑遗之后，传说益复庞杂，故群情集矢之共工，事实愈传而愈诞。考共工两见尧典，其为尧臣甚明，而百家多载与颛顼争帝之说，甚则女娲所止之水，其祸源亦蔽罪共工。为之说者，谓共工乃古大族之名酋，建号始于羲农、颛尧之时，袭号者乃其苗裔。然夷考凡言共工史迹者，虽互有出人，而大致相同，无一不与洪水有系属（《管子》言共工氏之王，水处什之七、陆处什之三，亦与水有关系）。则为同一传说而讹歧年代甚明。故知女娲时颛顼时原非有水，实则皆尧时之水也，共工既不能举绩，次乃鲧，鲧被四岳公荐，则为当时人望所集可知，而复以无功，致罹罪殛，故后人往往冤之，而彼身之

神话亦多。《楚辞·离骚》云：“鲧婞直以亡身兮，终然天乎羽之野。”又《天问》云：“鸱龟曳衔，鲧何听焉？顺欲成功，帝何刑焉？永遏在羽山，夫何三年不化？伯禹腹鲧，夫何以变化？”当时共工及鲧之政策，在修堤防（故《周语》谓共工“壅防百川，堕高堙庳”。又谓“鲧遂共工之过。”《山海经》谓“鲧窃帝之息壤以堙洪水”）。禹则反之，务浚河道，后人以为成败所攸判，斯固然矣。实则地球与他星之关系，岂人所能为力？鲧禹父子易时则成败亦当相若耳。禹之功绩，别详下章，兹弗具论。尤有数事，可推寻者。其一，为洪水与前此文明之关系。吾窃疑炎黄时代之文物，已颇可观，百家所纪，非尽铺张，特经兹劫，荡然无遗，致虞夏以还，重劳缔造。其二，以避水故，四方诸族，咸集高原，其于华夏民族之完成，社会组织之变化，不无影响，此二事亦于次节续论之。其三，则洪水与沙漠之关系及与后此河患之关系也。今东半球有三大沙漠，其一在蒙古，其一在新疆，其一在阿非利加洲之萨哈刺。此等沙漠，宜非与地球有生以俱来，盖沙漠为积水沉淀所成，此既地文学之公言。然积水何由而来，吾以为必自唐虞时之洪水，盖洪水初兴，举全球之水，骤吸以上腾，历百数十年间，冲刷岩石，中含泥沙之量日多，及其消也则以渐，愈近末期，其流愈缓，流愈缓而其沉淀之量愈增，其在河流通海之地，则淤积下游河岸，岁岁与新流相荡，驯成沃原。其不通海之地，末浊所滞，遂成沙漠。我国西北部形势，自天山山系以南昆仑山系阴山山系以北，西界葱岭，东障兴安，略如椭圆形，而数千里之沙漠，蜿蜒东驰，若随山势，于全国地相，为一大缺憾焉。而实自洪水以后始然，盖当游蕙出壅溢水归壑之际而天山一带南流之河，昆仑阴山一带北流之河，葱岭东流兴安西流之河，无海可泄，其浊屑滞此仰孟，孟底之广原，则沙漠所由起也。其在蒙古者且勿论，其在新疆者，今戈壁与白龙堆两大漠，古代盖为多数之大湖泊，而湖泊四周，盖有多数国土（湖泊

为初民发育最适之地，近世学者已有定论）。今载籍虽阙，然稽诸《山经》、《穆传》等，其故墟尚可想像一二也。《山海经》第六篇之《西次三经》及第八篇之《北山经》所记，皆今新疆省内地理，其中言湖泽者甚多。曰渤海，刚泚水、邱时之水、澧水、杠水、匠韩之水、敦薨之水注焉；曰稷泽，则丹水、桃水注焉；曰蕃泽，则浊浴之水注焉；曰汤谷，则英水注焉；曰茈湖，则彭水注焉；曰栌泽，则边水注焉；曰番之泽，不言所受水。其中尤有称勃海者，《海内西经》谓河水入勃海，又出海外西北、入禹所导积石山也。今新疆境内稍大之湖泊惟三，皆在东偏：与白龙堆相当，曰巴格喇赤湖；在堆之北，曰喀喇布朗湖；曰罗布泊，在堆之南。罗布泊即《史记》之盐泽，亦即《汉书》之蒲昌海。而郭璞注《山海经》谓勃海即蒲昌海。酈道元注《水经》谓渤海即勃海，亦即蒲昌海。姑从其说，则渤海之所在，略可指矣。然《山海经》又言渤海之水广袤三百里（《水经注》引作广轮四百里）。今之罗布泊犹未能及其什之一二，然则罗布泊在作《山海经》时必甚广阔，故能受多数之河。而洪水前更不必论。或今日之白龙堆全部皆渤海未可知也。番泽、蕃泽、栌泽等，似不甚大，或今之巴格、喀喇两湖，有足以当之者。惟稷泽实为巨浸且地在西偏。《西次三经》言丹水出崆山，注入稷泽。其下又云：自崆山至于钟山四百六十里，其间民泽也。则稷泽更大于渤海可知，或谓稷泽即《穆天子传》之珠泽，亦即今之伊斯库里泊，其地望固相近，然大小悬绝恐不足以当之也。若容我武断，窃欲谓今之两片大漠，即万数千年前二泽之废墟，白龙堆即渤海之遗，大戈壁即稷泽之旧。虽求诸载籍杳无佐证，然以理度之，则今之天山南麓所谓塔里木河盆地者，广袤万里为昆仑山下一大旷原，而距海极远，四山之水所潴其间，自不容无大湖泊。既有湖泊，则洪水消息时，水势就下湖泊，自然为重浊泥屑所先淤积，而更夫他方尾闾以为之宣泄，则变成沙漠固其所也。初成漠之时，非

遂若今之干燥，盖水相与沙木并存，犹常湿性，回环流注，故古籍谓之流沙也。《禹贡》云：“导弱水至于合黎，余波入于流沙。”注家谓：弱水不可以乘舟楫，曷为不可以乘舟楫？弱水者，流沙之未成者也，水多于沙，故惟弱而名之。为水流沙者，又沙漠之未成者也，故虽沙而仍字之曰流，及其为今日之戈壁、龙堆又数千岁变迁之所积矣。使吾所拟议不大刺谬，则古代此地形势，俨为东方之小地中海（稷泽为小地中海，则渤海可称小红海），或遂为我国文化最初发荣之地。此古籍所以恒乐道西方，若有余慕也（《水经注》言：渤海旁有龙城，故姜赖之虚，大国也。城基尚存而至大，晨发西门，暮达东门，此恐是太古故国。盖秦汉以来，此地为游牧族所栖息，不应有尔许大城也）。沙漠初成，面积犹不甚广，故三代以来，西方交通未全断，后此则磧日险艰而道日堙塞矣。我国当海通以前，与西方国交久梗，此亦其一原因也。又沙漠之与河患，亦有关系。古籍皆言河出昆仑，又言河有伏流，苟不明沙漠之由来，则此二事几疑为夸诞。盖河自昆仑至积石间，本有故道，沙漠既生，遂成湮没，沙质疏松，故故道虽没犹得伏行于下，然坐是之故，河水含沙量益富，故其色深黄，其质重浊，出伏流后，其势湍急，此数千年来河患所由不绝也。

河源之说自汉迄今久成聚讼。《禹贡》：导河始于积石，为今之巴颜喀喇山。山非崇峻，不足为此大川之发轫甚明。故《山海经》、《尔雅》、《穆天子传》、《史记·禹本纪》皆言，河出昆仑，必有所受矣。汉武帝发使穷河源，定为出于于阗，即所谓昆仑之墟也。然昆仑、积石之间，曷为不有河道？据《山海经》云，河水出昆仑东北隅，以行其北，西南又入勃海，又出海外，入禹所导积石山，故有径以今之塔里木河为黄河塞外之上游者，虽亦足备一解，然塔里木河所受者，为喀什噶尔河、叶尔羌河等，非于阗河也。于阗河即今之和阗河，实注入戈壁而止，未尝入蒲昌湖也。《水经》言河有二源：其一流从葱岭出，入蒲昌海，此则塔

里木河足以当之：其一源出于阆国南山，北流与葱岭所出河合，又东流蒲昌海，此当指于阆河，然据今地图，则于阆河并未尝与葱岭河合也。法显《西域记》云：“阿耨达山西北有大水，北流注牢兰海。”阿耨达即昆仑，其大水即于阆河，牢兰即蒲昌。酈道元《水经注》引申之，谓于阆河经扞弥、精绝、且末、鄯善等国入蒲昌海，然则当晋、六朝时于阆河入蒲昌海之故道，尚历可见。故汉使得循之以穷其源也。今则此诸国者，与河道同沦漠中矣。益知沙漠之区古狭而今广矣。《水经注》又引高诱云：“河出昆山，伏流地中，万三千里。”此自不免夸张，然河有伏流，且其伏流不自罗布泊之东南始，盖可信也。

以上为吾对于洪水所感想，虽嫌词费，然于古代史实之蜕变，所关颇大，故著之如右。《山海经》所载地名，其在禹贡九州内者，证以今地，虽名称多殊，然地望什得八九，惟西北地理则荒诞不可究诘，故后人疑焉。若吾说稍有可采，则因洪水沙漠之故，陵谷变迁不知凡几，不能执今以疑古也。

（原载《太古及三代载记》，1922）

神话与传说

鲁迅 (1881~1936), 男, 浙江绍兴人。著名文学家、思想家。中国神话研究的先行者之一。民俗学方面的主要著述有《破恶声论》、《科学史教篇》、《拟播布美术意见书》、《从神话到神仙传》等。

志怪之作, 庄子谓有齐谐, 列子则称夷坚, 然皆寓言, 不足征信。《汉志》乃云出于稗官, 然稗官者, 职惟采集而非创作, “街谈巷语” 自生于民间, 固非一谁某之所独造也, 探其本根, 则亦犹他民族然, 在于神话与传说。

昔者初民, 见天地万物, 变异不常, 其诸现象, 又出于人力所能以上, 则自造众说以解释之。凡所解释, 今谓之神话。神话大抵以一“神格” 为中枢, 又推演为叙说, 而于所叙说之神, 之事, 又从而信仰敬畏之, 于是歌颂其威灵, 致美于坛庙, 久而愈进, 文物遂繁。故神话不特为宗教之萌芽, 美术所由起, 且实为文章之渊源。惟神话虽生文章, 而诗人则为神话之仇敌, 盖当歌颂记叙之际, 每不免有所粉饰, 失其本来, 是以神话虽托诗歌以光大, 以存留, 然亦因之而改易, 而销歇也。如天地开辟之说, 在中国所留遗者, 已设想较高, 而初民之本色不可见, 即其例矣。

天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。（《艺文类聚》卷一引徐整《三五历记》）

天地，亦物也。物有不足，故昔者女娲氏炼五色石以补其阙，断鳌之足以立四极。其后共工氏与颧项争为帝，怒而触不周之山，折天柱，绝地维，故天倾西北，日月星辰就焉，地不满东南，故百川水潦归焉。（《列子·汤问》）

迨神话演进，则为中枢者渐近于人性，凡所叙述，今谓之传说。传说之所道，或为神性之，或为古英雄，其奇才异能神勇为凡人所不及，而由于天授，或有天相者，简狄吞燕卵而生商。刘媪得交龙而孕季，皆其例也。此外尚甚众。

尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇，皆为民害。尧乃使羿……上射十日而下杀猰貐……万民皆喜，置尧以为天子。（《淮南子·本经训》）

羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月。（《淮南子·览冥训》。高诱注曰，姮娥羿妻。羿请不死之药于西王母，未及服之。姮娥盗食之，得仙，奔入月中为月精。）

昔尧殪鯀于羽山，其神化为黄熊以入于羽渊。（《春秋·左氏传》）

瞽瞍使舜上涂廩，瞽瞍从下纵火焚廩。舜乃以两笠自扞而下，去，得不死。后瞽瞍又使舜穿井，舜穿井为匿空，旁出。（《史记·舜本纪》）

中国之神话与传说，今尚无集录为专书者，仅散见于古籍，而《山海经》中特多。《山海经》今所传本十八卷，记海内外山川神祇异物及祭祀所宜，以为禹益作者固非，而谓因《楚辞》而造者亦未是；所载祠神之物多用糈（糈米），与巫术合，盖古之巫书也，然秦汉人亦有增益。其最为世间所知，常引为故实者，有昆仑山与西王母。

昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之，其神状虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部及帝之囿时。（《西山经》）

玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。（同上）

昆仑之墟方八百里，高万仞；上有木禾，长五寻，大五围；面有九井，以玉为槛；面有九门，门有开明兽守之。百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上。（《海内西经》）

西王母梯几而戴胜杖（案：此字当衍），其南有三青鸟，为西王母取食，在昆仑墟北。（《海内北经》）

大荒之中有山，名曰丰沮玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、

巫罗十巫从此升降，百药爰在。（《大荒西经》）

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神人面虎身有尾皆白处之。其下有弱水之渊环之。其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。（同上）

晋咸宁五年，汲县民不准盗发魏襄王冢，得竹书《穆天子传》五篇，又杂书十九篇。《穆天子传》今存，凡六卷；前五卷记周穆王驾八骏西征之事，后一卷记盛姬卒于途次以至反葬，盖即杂书之一篇。传亦言见西王母，而不叙诸异相，其状已颇近于人王。

吉日甲子，天子宾于西王母，乃执白圭玄璧以见西王母。好献锦组百纯，□组三百纯，西王母再拜受之。□乙丑。天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣，曰，“白云在天，山谿自出，道里悠远，山川间之，将子无死，尚能复来。”天子答之曰，“予归东土，和治诸夏，万民平均，吾愿见汝，比及三年，将复而野。”天子遂驱升于奔山，乃纪丌迹于奔山之石，而树之槐，眉曰西王母之山。（卷三）

有虎在乎葭中。天子将至。七萃之士高奔戎请生捕虎，必全之，乃生捕虎而献之。天子命之为桺而畜之东虞，是为虎牢。天子赐奔戎駉马十驷，归之太牢，奔戎再拜颡首。（卷五）

汉应劭说，《周书》为虞初小说所本，而今本《逸周书》中惟《克殷》、《世俘》、《王会》、《太子晋》四篇，记述颇多夸饰，

类于传说，余文不然。至汲冢所出周时竹书中，本有《琐语》十一篇，为诸国卜梦妖怪相书，今佚，《太平御览》间引其文；又汲县有晋立《吕望表》，亦引《周志》，皆记梦验，甚似小说，或虞初所本者为此等，然别无显证，亦难以定之。

齐景公伐宋，至曲陵，梦见有短丈夫宾于前。晏子曰，“君所梦何如哉？”公曰，“其宾者甚短，大上小下，其言甚怒，好俯。”晏子曰，“则如是，伊尹也。伊尹甚大而短，大上小下，赤色而髯，其言好俯而下声。”公曰，“是矣。”晏子曰，“是怒君师，不如违之。”遂不果伐宋。（《太平御览》卷第三百七十八）

文王梦天帝服玄纁以立于今狐之津。帝曰，“昌，赐汝望。”文王再拜稽首，太公子后亦再拜稽首。文王楚之之夜，太公梦之亦然。其后文王见太公而训之曰，“而名为望乎？”答曰，“唯，为望。”文王曰，“吾如有所见于汝。”太公言其年月与其日，且尽道其言，“臣以此得见也。”文王曰，“有之，有之。”遂与之归，以为卿士。（晋立《太公吕望表》石刻，以东魏立《吕望表》补阙字）

他如汉前之《燕丹子》，汉杨雄之《蜀王本纪》，赵晔之《吴越春秋》，袁康、吴平之《越绝书》等，虽本史实，并含异闻。若求之诗歌，则屈原所赋，尤在《天问》中，多见神话与传说，如“夜光何德，死则又育？厥利惟何，而顾菟在腹？”“鲧何所营？禹何所成？康回凭怒，地何故以东南倾？”昆仑县圃，其尻安在？增城九重，其高几里？”“鲧鱼何所？魃堆焉处？羿焉弹日？乌焉解羽？”是也。王逸曰，“屈原放逐，彷徨山泽，见楚有先王之庙及公卿祠堂，图画天地山川神灵琦玮譎诡及古贤圣怪物

行事，……因书其壁，何而问之”。是知此种故事，当时不特流传人口，且用为庙堂文饰矣。其流风至汉不绝，今在墟墓间犹见有石刻神祇怪物圣哲士女之图。晋既得汲冢书，郭璞为《穆天子传》作注，又注《山海经》，作图赞，其后江灌亦有图赞，盖神异之说，晋以后尚为人士所深爱。然自古以来，终不闻有荟萃融铸为巨制，如希腊史诗者，第用为诗文藻饰，而于小说中常见其迹象而已。

中国神话之所以仅存零星者，说者谓有二故：一者华土之民，先居黄河流域，颇乏天惠，其生也勤，故重实际而黜玄想，不更能集古传以成大文。二者孔子出，以修身齐家治国平天下等实用为教，不欲言鬼神，太古荒唐之说，俱为儒者所不道，故其后不特无所光大，而又有散亡。

然详案之，其故殆尤在神鬼之不别。天神地祇人鬼，古者虽若有辨，而人鬼亦得为神祇。人神淆杂，则原始信仰无由蜕尽；原始信仰存则类于传说之言日出而不已，而旧有者于是僵死，新出者亦更无光焰也。如下例，前二为随时可生新神，后三为旧神有转换而无演进。

蒋子文，广陵人也，嗜酒好色，挑撻无度；常自谓骨青，死当为神。汉末，为秣陵尉，逐贼至钟山下，贼击伤额，因解绶缚之，有顷遂死。及吴先主之初，其故吏见文于道，……谓曰，“我当为此土地神，以福尔下民，尔可宣告百姓，为我立庙^①，不尔，将有大咎。”是岁夏，大疫，百姓辄相恐动，颇有窃祠之者矣（《太平广记》卷第二九三引《搜神记》）。

① “立庙”应为“立祠”。据《太平广记》卷第二百九十三，中华书局，1981。——本丛书编者注

世有紫姑神，古来相传云是人家妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之。……投者觉重，（案：投当作捉，持也，）便是神来，莫设酒果，亦觉貌辉辉有色，即跳踉不住；能占众事，卜来来蚕桑，又善射钩；好则大憊，恶便仰眠。（《异苑》卷五）

沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，……其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼，恶害之鬼，执以苇索而以食虎。于是黄帝乃作礼，以时驱之，立大桃人，门户画神荼郁垒与虎，悬苇索以御凶魅。（《论衡》二十二^①引《山海经》，案：今本中无之）

东南有桃都山，……下有二神，左名隆，右名寗，并执苇索，伺不祥之鬼，得而煞之^②。今人正朝作两桃人立门旁，……盖遗象也。（《太平御览》二九及九一八引《玄中记》以《玉烛宝典》注补）^③

门神，乃是唐朝秦叔保胡敬德二将军也。按传，唐太宗

① 《论衡》二十二应为《论衡·订鬼篇》，据《诸子集成·论衡》，中华书局，1986。——本丛书编者注

② 《玉烛宝典》卷一：“下有二神，一名郁，一名垒。《玄中记》云：左名隆，右名寗，并执苇索，以伺不祥之鬼而煞之。”《图书集成》初编，商务印书馆。——本丛书编者注

③ 《太平御览》卷二九：“今人正朝作两桃人立门旁，以雄鸡毛置索中，盖遗勇也。”中华书局，1963年影印本。——本丛书编者注

不豫，寝门外抛砖弄瓦，鬼魅乎号。……太宗惧之，以告群臣。秦叔保出班奏曰，“臣平生杀人如剖瓜，积尸如聚蚁，何惧魍魉乎？愿同胡敬德戎装立门外以伺。”太宗可其奏，夜果无警，太宗喜之，命画工图二人之形像，……悬于宫掖之左右门，邪祟以息。后世沿袭，遂永为门神。（《三教源流搜神大全》七）

（原载《中国小说史略》，1923）

中国神话的保存与修改^①

茅盾（1896～1981），男，浙江桐乡人。著名作家、文艺评论家及神话学家。曾任文化部部长、全国文联副主席及中国民间文艺研究会理事等职。他是运用人类学派理论系统研究中国神话的第一位学者。代表作有《神话的研究》、《中国神话研究ABC》等。

原始人因有强烈的好奇心与原始迷信，发动了创造神话的冲动；这是上文已经讲过的了。神话既创造后，就依附着原始信仰的宗教仪式而保存下来，且时时有自然的修改和增饰。那时文字未兴，神话的传布全恃口诵，而祭神的巫祝当此重任。后来文化更进，于是弦歌诗人取神话材料入诗（这些弦歌诗人实在是私家乐工，专取当时流行的神话编为乐曲，用以为祭神时颂扬神的功德，飨宴时成礼侑觞，吉凶礼时表白祷祝与哀思，个人或群众集会时歌以娱乐），神庙及皇帝陵墓的建筑家又在石壁上栋柱上雕刻了或绘画了神话的事迹。希腊的神话大部由弦歌诗人保存下来，而古埃及及北欧的神话大都由庙堂的雕刻铭识。

① 原题目为《保存与修改》，现标题为本丛书编者自拟。

弦歌诗人转述神话时，往往喜欢加些新意思上去；这使得朴野的神话美丽奇诡起来了。后来的悲剧家更喜欢修改神话的内容，合意者增饰之，不合者删去，于是怪诞不合理的神话又合理起来了。所以保存神话者一方亦修改了神话。在希腊，这是很显明的事；希腊的悲剧家欧里庇得斯（Euripides）及喜剧家色诺芬（Xenophon）都明言修改神话使合于“理”。弦歌诗人施蒙尼迪（Simonides）和品达（Pindar）也自承对于传诵的神们的故事已经有了修改。

最后来了历史家。这些原始的历史家（例如希腊的希罗多德）把神话里的神们都算作古代的帝皇，把那些神话当作历史抄了下来。所以他们也保存神话。他们抄录的时候，说不定也要随手改动几处，然而想来大概不至于很失原样。可是原始的历史家以后来了半开明的历史家，他们却捧着这些由神话转变来的史料皱眉头了。他们便放手删削修改，结果成了他们看来是尚可示人的历史，但实际上既非真历史，也并且失去了真神话。所以他们只是修改神话，只是消灭神话。中国神话之大部恐是这样的被“秉笔”的“太史公”消灭了去了。

中国神话在当时究曾经过何等人的采用，已经不可深考。但我们可以相信当神话尚在民间口头活着的时候，一定有许多人采之人书，历史家采入了历史，那是无疑的；而且也是中国神话最初被采录。历史家以前有没有祭神的巫祝，弦歌的诗人，曾和神话发生关系，那也是不可考了。我们现在只知直到战国——那时离神话时代至少有三千年——方才有两种人把当时尚活在民间口头的神话摭采了一些去。这两种人一是哲学家，二是文学家（史家如左丘明也好引用神话传说，然而在他以前的史官早就把大批神话历史化而且大加删削，所以禹、羿、尧、舜，早已成为确实的历史人物，因此左丘明只能拾些小玩意，例如说尧殛鲧于羽

山，其神化为黄熊^①，以入于羽渊)。哲学家方面，《庄子》和《韩非子》都有神话的断片，尤以《庄子》为多。今本的《庄子》已非原形，外篇和杂篇，佚亡的很多。所以保存着的神话材料如鲲鹏之变，蜗角之争，藐姑射的仙人，十日并出等，已经不很像神话，或者太零碎。然据陆德明《庄子释文序》则谓《庄子》杂篇内的文章多似《山海经》，或类占梦书，因其驳杂，不为后人重视，故多佚亡。又郭璞注《山海经》，则常引《庄子》为参证。可知《庄子》杂篇的文字很含有神话分子，或竟是庄子的门人取当时民间流传的神话托为庄子所作而归之于杂篇。《列子》虽是伪书，然至少可信是晋人所作；此书在哲学上无多价值，但在中国神话上却不容抹杀；如太行王屋的神话，龙伯大人之国，终北的仙乡，都是很重要的神话材料。也都是被视为哲学而保存下来的。文学家采用神话，不能不推屈原为首。《离骚》和《九歌》保存了最有风趣的神话，《天问》亦包含了不少神话的片断。继屈原的宋玉亦采用神话：“巫山神女”的传说和冥土的守门者“土伯”的神话，都是宋玉保存下来的可贵的材料。《淮南子》流传了“女娲补天”和“嫦娥”的神话，又有羿的神话。故综合的看来，古代文学家保存神话的功绩，实在比哲学家还要大些。他们一方面保存了一些神话，一方面自然亦加以修改；但大体说来，他们还不至于像古代史官似的把神话完全换了面相。

历史家，能够不大失却神话的本来面目而加以保存的，是一些“野史”的作者。如上文所述，三国时的徐整就敢于采用“南蛮”的开辟神话。后来宋胡宏作《皇王大纪》居然将盘古氏列于三皇之首了。《路史》和《绎史》的作者也采用了历来的神话。

其次讲到《山海经》。这是一部包含神话最多的书，但形式上又极像地理书；从来学者对于这部书的看法，已略如第一章所

① 熊，音近能，水中动物，有三足。

述，现在我们可以从著作时代及内容这二点再加以研究。

要研究《山海经》的著作时代，首先就得弄明白《山海经》的著作者是谁。《史记·大宛传》末，太史公说：“《禹本纪》言，河出昆仑：昆仑其高二千五百余里，日月所相避隐为光明也。其上有醴泉、瑶池。今自张骞使大夏之后也，穷河源，恶睹《本纪》所谓昆仑者乎？故言九州山川，《尚书》近之矣；至《禹本纪》、《山海经》，所有怪物，余不敢言之也。”太史公不言《山海经》为谁氏所作，然语气中已经露出和夏禹有关系的意思来，大概当时相传已经说是禹所作的了。刘秀（歆）奏上《山海经》，始谓：“《山海经》者，出于唐虞之际。昔洪水洋溢，漫衍中国，民人失据，崎岖于丘陵，巢于树木；鲧既无功，而帝尧使禹继之。禹乘四载，随山刊木，定高山大川；益与伯翳主驱禽兽，命山川，类草木，别水土。四岳佐之，以周四方。逮人迹之所希至，及舟舆之所罕到，内别五方之山，外分八方之海，纪其珍宝奇物异方之所生，水土草木禽兽昆虫麟凤之所止，祯祥之所隐，及四海之外，绝域之国，殊类之人。禹别九州，任土作贡，而益等类物善恶，著《山海经》，皆圣贤之遗事，古文之著明者也。其事质明有信。孝武皇帝时，常有献异鸟者，食之百物所不肯食；东方朔见之，言其鸟名，又言其所当食。如朔言。问朔何以知之，即《山海经》所出也。孝宣帝时，击磻石于上郡，陷得石室，其中有反缚盗械人。时臣秀父向为谏议大夫，言此貳负之臣也。诏问何以知之，亦以《山海经》对。其文曰：‘貳负杀窫窬，帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手。’上大惊。朝士由是多奇《山海经》者。文学大儒皆读学以为奇，足以考祯祥变怪之物，见远国异人之谣俗。”其后敢于疑古的王充亦曰：“禹主治水，益主记异物；海外山表，无远不至，以所闻见，作《山海经》。董仲舒睹重常之鸟，刘子政晓貳负之尸。皆见《山海经》。”刘歆说是东方朔的故事，王充却说是董仲舒。赵晔作《吴越春

秋》，亦云：“……遂循行四渎，与益、夔共谋，行到名山大泽，召其神而问之：山川脉理，金玉所有，鸟兽昆虫之类，及八方之民俗，殊国异域，土地理数。使益疏而记之，名曰《山海经》。”东晋郭璞《山海经序》称为“跨世七代，历载三千”，则亦以为禹所作了。北齐颜之推的《颜氏家训》说：“《山海经》，禹益所记，而有长沙，零陵，桂阳，后人所属，非本文也。”晁公武《读书志》谓：“长沙，零陵，雁门，皆郡县名，又自载禹鯀，似后人因其名参益之”（《跋山海经》）。这都是在承认“禹益所作”的立足点上而怀疑其中有后人妄增的部分。陈振孙《直斋书目》说《山海经》云：“今本锡山尤袤延之校定，世传禹益所作；其事见《吴越春秋》曰：‘禹东巡登南岳，得金简玉字，通水之理，遂行四渎，与益共谋，所至使益疏而记之，名《山海经》。’此其为说恢诞不典。司马迁曰：‘言九州山川，《尚书》近之矣；至《禹本纪》、《山海经》所书怪物，余不敢言之也。’可谓名言，孰曰‘多爱’乎？故尤跋明其非禹、伯翳所作，而以为先秦古书无疑；然莫能明其何人也。”王应麟《山海经考证》则称其“要为本有于古，秦汉增益之书。太史公谓言九州山川，《尚书》近之，至《山海经》、《禹本纪》所言怪物，余不敢言也。然哉！”又《王会补传》引朱熹的话：“《山海经》纪诸异物，飞走之类，多云东向，或云东首，疑本依图画而述之。”朱熹《楚辞辨证》又云：“古今说《天问》者，皆本此二书（按指《山海经》与《淮南子》）；今以文意考之，疑此二书本皆缘《天问》而作。”明胡应麟引伸朱熹之说，“偶读《左传》，王孙满之对楚子曰：昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸，故民人川泽山林，魑魅魍魉，莫能逢之。不觉洒然击节曰：此《山海经》所由作乎？盖是书也，其用意一根于怪。所载人物灵祇非一，而其形皆魑魅魍魉之属也。考王孙之对，虽一时辩给之谈，若其所称图象百物之说，必有所本。至于周末，

《离骚》、《庄》、《列》辈，其流遂不可底极；而一时能文之士，因假《穆天子》之体，纵横附会，勒成此书，以传于图象百物之说，意者将以禹、益欺天下后世，而适以诬之也”（见《少室山房笔丛》）。可是同是明代人的杨慎作《山海经后叙》，却又以为“神禹既锡玄圭以成水功，遂受舜禅以家天下；于是乎收九牧之金以铸鼎。鼎之象则取远方之图：山之奇、水之奇，草之奇，木之奇，禽之奇，兽之奇，说其形，著其生，别其性，分其类，其神奇珠汇，骇世惊听者，或见，或闻，或恒有，或时有，或不必有，皆一一书焉。盖其经而可守者，具在《禹贡》；奇而不法者，则备在九鼎……夏后氏之世虽曰尚忠，而文反过于成周。太史终古藏古今之图。至桀焚黄图，终古乃抱之以归殷。又史言孔甲于黄帝、姚、姒盘盂之铭，皆缉之以为书，则九鼎之图，其传固出于终古、孔甲之流也，谓之曰《山海图》，其文则谓之曰《山海经》。至秦而九鼎亡，独图与经存。晋陶潜诗：‘流观《山海图》’，阮氏《七录》有张僧繇《山海图》，可证已。今则经存而图亡。后人因其义例而推广之，益以秦汉郡县地名，故读者疑信相半。信者直以为禹、益所著，既述其原，而疑者遂斥为后人贗作诡撰，抑亦轧矣。汉刘歆《七略》所上，其文古矣！”杨氏的议论可算是最圆到，但解释《山海经》的性质却也错了。《四库全书提要》亦认《山海经》为注图之文。盖至近代，差不多一般的意见都承认《山海经》是汉以前的古书，“语怪之祖”；虽非禹、益所撰，或者有点关系，因其本为注图之文。

既然断定《山海经》不是禹、益所撰，那么，进一步就应该讨论到成书的时代了。尤延之以为《山海经》乃先秦古书无疑；王应麟说是“要为有本于古，秦汉增益之书”；胡应麟疑是“战国好奇之士，本《穆天子传》之文与事而侈大博极之”。又曰：“此书盖周末文人因禹铸九鼎，图象百物，使民人山林川泽，备知神奸之说，故所记多魑魅魍魉之类，而于禹为特详”。这都是

把《山海经》的著作时代放在先秦战国的。若依朱熹之所疑，“今以文意考之，疑此二书（《山海经》与《淮南子》）本缘《天问》而作”，则《山海经》的时代便不能早过屈原，即至早亦在秦初了。最近看见陆侃如的主张，以《山海经》各部分著作时代，分为（1）《山经》——《五藏山经》——战国时楚人作，（2）《海内外经》（《海内外东西南北经》）——西汉（《淮南》以后，刘歆以前）作，（3）《大荒经》及《海内经》——东汉魏晋（刘歆以后，郭璞以前）作。他的理由是：（1）《大荒经》及《海内经》是解释《海内外经》的，且多汉代地名；篇末无“刘歆校”字样，而郭注说“进在外”。最重要的是《汉志》仅十三篇，分明末五篇是在刘、班以后。（2）《海内经》袭《淮南·地形训》而加详，至述昆仑、西王母又较《山经》增多枝叶，显然由《山经》、《淮南》演绎而出。《海内经》（非书末之《海内经》）——尤其《海内东经》——多汉代地名（即毕沅所谓《水经》的一部分），且篇末均署歆名，可证是他添人的。（3）最后说《山经》是真的，因为我们没有证据可以移后它的时代。旧说禹、益所记固然错误，我们定为战国，因为：（a）经中言铁最多，而《石雅》说铁之盛行在东周；（b）经中言郡县，郡县之制最早是秦孝公，战国时齐、楚、魏、赵灭他国后常以其地为郡县。又经中与《楚辞》、《庄子》相通者极伙，故假定为楚民族的作品（见《新月》第一卷第五号陆侃如的通信）。陆先生把《山海经》分作三部分来分别考定的办法，我很赞成；但是他的主张，我有异议。《大荒经》及《海内经》素来是一个讨论的焦点。明刊道藏本目录“《海内经》第十八”条下有注云：“本一千一百十一字，注九百六十七字；此《海内经》及《大荒经》，本皆进在外。”此“进”字殊不可解，故郝懿行的《山海经笺疏·自叙》上论到篇目时从这“进”字生一解释道：“《汉书艺文志》，《山海经》十三篇在形法家，不言有十八篇。所谓十八篇，《南山经》至《中山经》

本二十六篇，合为《五藏山经》五篇，加《海外经》已下八篇，及《大荒经》已下五篇，为十八篇也。所谓十三篇者，去《荒经》已下五篇，正得十三篇也。古本此五篇，皆在外，与经别行，为释经之外篇，及郭作传，据刘氏定本，复为十八篇，即又与《艺文志》十三篇之目不符也。”这是想把刘秀（歆）奏中之“今定为十八篇”一语与《艺文志》所谓“十三篇”的抵牾，互相调和起来。然据《铁琴铜剑楼藏书目录》所载明刊本《山海经》十八卷之提要，则作“逸在外”。大概明道藏本的“进”字就是“逸”字之误（陆先生信中亦作“进”，不知是否为手民误排）。据此则郝懿行的主张就不能成立，而《荒经》及《海内经》之是否为刘歆所见，是一个疑问了。如果去此五篇，果然和《艺文志》之目是符合了，但与刘秀（歆）奏上所称“十八篇”岂非又不对了？《四库全书总目提要》的，《山海经》条下说：“旧本所载刘秀奏中，称其书凡十八篇，与《汉志》称十三篇者不合；《七略》即秀所定，不应自相抵牾，疑其贗托。然郭璞序中已引其文，相传既久，今仍并录焉”。这是因篇目不符而疑及刘秀（歆）的奏是贗托了。可是我们又何尝不可说《艺文志》的“三”字是误讹呢？况且郭璞序中说“虽暂显于汉，而寻亦寝废……余有惧焉，故为之创传，疏其壅阂，辟其芜荒”。可知郭璞所见亦未必是刘歆原本，而且璞亦加以校订修改了。陆先生既认《大荒》、《海内》是解释《海内外经》（颇有似赞同郝懿行之主张），又因“逸在外”的附注及篇末无“刘歆校”字样，因以断定《荒经》和《海内》是刘歆以后郭璞以前的作品，其实《山海经》错简甚多，篇目离合，亦有屡次，故不能因《荒经》与《海内经》颇多与《海内外经》相通的材料而遂目为是“解释”。又从“逸在外”与篇末无“刘歆校”字样，以考定《荒经》与《海内经》的著作时代，亦微嫌证据薄弱。最重要的是应该从内容上加以研究（我对于篇末无“刘歆校”字样的解释，下节里就有著，此处

不赘)。我们总可以承认刘歆以后到郭璞的时期内，神仙的观念和怪异的迷信，和战国时代已经很不相同罢？如果《荒经》以下乃汉魏人所作，应该有些那时道教的神仙观念和变形魔术的痕迹，可是没有。在性质上，《荒经》以下五篇和《海内外经》没有什么分别。我们不妨假定《荒经》及《海内经》与《五藏山经》不同时代（或者本在《海内外经》中，后被分出的），然而若以之置于刘歆以后，却未免太落后了些了。

其次关于《海内外经》的著作时代，陆先生定为西汉时作，“篇末均署歆名，可证是他添入的。”但是海内外两经可注意的地方，尚不止“篇末均署歆名”，常见之“一曰……”也是特异的。大概刘歆校定之际，《海内外经》文有二本，故他举其异文。或者竟是当时有相异的传说，而他据以添附进去。篇末署了歆名，也许就表示这点意义，似乎未便解作全体乃歆所增。陆先生谓“《海外经》袭《淮南·地形训》而加详，至述昆仑、西王母，又较《山经》增多枝叶，显然由《山经》、《淮南》演绎而出”。《淮南》本是杂采群书之作，可以不论；然言昆仑及西王母，则《淮南》已谓“羿请不死之药于西王母”，已经将《山海经》的“是司天之厉及五残”的西王母“仙人化”了。这分明证实汉初已将西王母修改成合于方士辈的神仙之谈。原来言神仙之事，始于战国末的燕齐方士，至秦始皇统一天下前后而盛极一时，所以西王母的“仙人化”大概可以上溯至秦汉之间，乃至战国末；《海内外经》如为西汉时所增加，则其言西王母必不如彼其朴野而近于原始人的思想信仰。故就西王母一点而观，适足证明《海内外经》的时代不能后于战国，至迟在春秋战国之交（西王母神话的转变，下文尚要详论）。

最后讲《五藏山经》作成的时代。陆先生以为《五藏山经》乃战国时楚人的作品。然就上举之西王母的形状而言，已足证明“豹齿虎尾，蓬发戴胜”那种思想为更近于原始信仰，应该发生

于比战国更早的时代。至于因其和《楚辞》、《庄子》相通者多而定为楚民族的作品，也不很妥；我们知道《山经》所载是神话材料，既是神话，楚民族民间口头流传的神怪故事可能是从别地来，因而也不能禁止《楚辞》、《庄子》所记不与他书相通。况且《楚辞》中的神话材料已颇文雅美丽，较之《五藏山经》为更后的文化历程中之产物。所以把《五藏山经》定为战国时作品，也嫌时代太落后了些。我以为《五藏山经》大概是东周之书。理由是：综观《五藏山经》之记载，是以洛阳为中心，其言泾渭诸水流域即雍州东部诸山，及汾水南即冀州南部诸山，较为详密，洛阳附近诸山最详，东方南方东南方已甚略，北方最略。又言及五岳祭典，并无特盛，惟祭嵩山用太牢。这些都能帮助我们来假定《五藏山经》是东周之都洛阳的产物。而陆先生所举铁之盛行在东周一证，正也可以为《五藏山经》成于东周作一旁证。因为作者是当时中国版图之中心地的洛阳的人，所以《五藏山经》内所包含的神话材料就有黄河流域和长江流域两方面的神话了，然而仍以北部者为多。

如上所言，对于《山海经》的成书时代，大概可以定为（1）《五藏山经》在东周时，（2）《海内外经》在春秋战国之交，（3）《荒经》及《海内经》更后，然亦不会在秦统一以后（或许本是《海内外经》中文字，为后人分出者）。此三个时期的无名作者，大概都是依据了当时的九鼎图像及庙堂绘画而作说明，采用了当时民间流传的神话；然因要托名禹、益之故，乃摹仿《禹贡》，任意损益了当时的口头传述的神话。至汉时，陆续有人增益，乃成为现在的形式。一方面固然保存了若干神话材料，而一方面也修改了神话的本来面目了。

（原载《中国神话研究 ABC》，1929）

《山海经》在科学上之 批判及作者之时代考

1. 导言
2. 《山海经》所记动植物之分析（附表）
3. 《山海经》作者之时代考
4. 《山海经》在科学上之评价
5. 结论

一 导 言

《山海经》一书，自汉刘歆（秀）校讎而后，引起多数学者之注意。晋郭璞复为编校。宋末王应麟，明刘会孟，杨慎辈先后释义补注。降及清代，吴任臣，汪绂，毕沅诸家更作精密之考证，多所发明，而此书乃成一可读之书。刘秀表上《山海经》云：

可以考禎祥变怪之物，见远国异人之谣俗。

郭璞序《山海经》云：

不怪所可怪，则几乎无怪矣。怪所不可怪，则未始有可

怪也。

秀，汉人，在汉人眼光中的《山海经》，乃视为一部考祲祥变异的怪书。璞为晋人，则谓《山海经》并非怪书，不过世人少见多怪而已。及至清毕沅出，乃认《山海经》为一部可靠的典籍。其序《山海经新校正》云：

《山海经》作于禹、益，述于周秦，其学行于汉，明于晋，而知之者魏邴道元也。

毕沅完全目《山海经》为纪实的典籍，所以他又说：

《五藏山经》三十四篇，实是禹书，禹与伯益主名山川，定其秩祀，量其道里，类别草木鸟兽。

这是认定《山海经》为禹、益记载山川，类别草木鸟兽的书的。

日本小川琢治所著《山海经篇目考》云：

中国《山海经》一书，中国人向视为荒唐无稽之谈，然其价值远比向认为金科玉律之地理书《禹贡》为可靠，其于中国历史及地理之研究为唯一重要之典籍。

其对于此书之推崇，又出于吾人意想之外矣。

《山海经》既为中国一古籍，则究为如何之书，当为吾人所急欲解答之问题。本篇之目的即在于是，故拟讨论下列几个要点：

- (1) 《山海经》究作于何时何人？
- (2) 《山海经》关于动植物之记载是否可靠？

(3) 《山海经》在科学上的价值如何？

二 《山海经》所记动植物之分析

在没有说到《山海经》所记载的动植物以前，首先要把它的一篇目来研究一番，因为《山海经》这书的内容是很芜杂的，它不是作于一人之手，也不是作于一时代的。试把《五藏山经》与《海外经》以下诸篇作比较，则其文笔语气内容都有天渊之别。《山海经》这个名词，也不知到何时才有。毕沅说：“《山海经》之名未知所始。今案《五藏山经》是名《山经》，汉人往往称之；《海外经》以下当为《海经》。合名《山海经》”（《山海经新校正》，《南山经》）。《山海经》的名称究起于何时，不敢断言，总之先有《山经》，后合《海经》，而后有《山海经》之称，这是确凿无疑的。据日本小川琢治之研究，谓“《山海经》名称之起源，应在司马迁以前，秦汉之间，附加《海外》，《海内》两经之顷；其在春秋战国间，当然是视为《五藏山经》，或《山经》者”（见氏所著《山海经篇目考》）。他的意见，与毕沅之说颇相符合。

《山海经》既是异时代的不同作品所合成，则关于篇目之考证实为最重要之事。据法人拉克培里氏（Terrien de Lacuperie）所著之《古代中国文明西源论》（1894年）中关于《山海经》有下列几个论断：

(1) 此书系六种不同之文字顺次附加者。

(2) 《五藏山经》是比较纯古经文，为商代山岳之记事。

(3) 《海外》、《海内》二经，系汉刘向就周时记述怪异地图之原有二书附加而成者。

(4) 刘秀（卒于纪元二三年）又将与《海内》、《海外》两经性质相同而更荒唐之《大荒经》加入。

(5) 最后郭璞又将晋代记载河流之《水经》加入。氏之考证

是否可靠为另一问题，而《五藏山经》为纯古文字则似可信。《五藏山经》既为《山海经》中最古文字，则《山海经》之研究当然以之为目标。

作《山海经》者之目的，意在骇人听闻。若没有窥破它的内容的人，便会被他欺骗，惊为渊博；其实它的内容是很简单的。他关于物的记载，以动物为最多，植物次多，矿物最少。这也是他取巧的地方，因为动物的描写很容易动人；植物虽然有生命，然而难写出惊人的形态来；至于无生命而又静止的矿物，则更无法描写使它生动了。

无论关于植物或动物的记载，他都是用“已知的东西作基础，去想那些不知的东西。”所以他的见闻虽然很有限，可是他巧用了这种方法，便可以幻出无穷的东西来。他在无形中却夺了造物主的权衡，他竟自作了万物的主宰。

对于《山海经》动物和植物的研究，暂以《五藏山经》为目标，因为他是比较纯古文的，可以作《山海经》的代表。现在首先作《五藏山经》动物方面的分析。《五藏山经》里面的动物，虽然写得有声有色，可是他的方法却很简单；归纳他所构成各复杂形式的动物的方法不外六种，即：

类推的变化（此种名词乃作者所自拟，以便说明者）；

增数的变化；

减数的变化；

混合的变化；

易位的变化；

神异的变化。

（1）类推的变化——所谓类推的变化，便是由平常所见动物之一种，略为改变其外形，使成一种新的动物。例如：

有兽焉，其状如狸而有髦，其名曰类，自为牝牡，食者

不妒。(《南山经》)

“狸”是已知的动物，是实际的。“类”便是推想的，虚拟的。狸是高等动物，决没有自为牝牡之事；而且动物中也没有食之不妒的效能。所以我们决不可误认“类”为狸之一种。与此相同的例极多，如：

有兽焉，其状如反（或作“豚”）有距，其音如狗吠，其名曰狸力，见则其县多土功。(《南次二经》)

“狗”是已知的，实际的。“狸力”是类推的，虚拟的。我们切不可认“狸力”为狸的一种，因为决没有“其状如反(?)……见则其县多土功”的神异动物。这便是他虚拟的东西了（参看动物第一表）。

(2) 增数的变化——所谓增数的变化，就是作者将普通动物，增加其器官之数，以幻成一种新动物。例如：

有鸟焉，其状如鸡，而三首，六足，六目，三翼，其名曰鹵鹵。(《南山经》)

“其状如鸡，”“鸡”是实际的东西，鸡本只有一首，两足，两目，两翼；他便把鸡变为三首，六足，六目，三翼的“鹵鹵”，这“鹵鹵”便是作者用了增数的方法虚构出来的东西了。与此相同的，例如：

有兽焉，其状如狐而九尾，其音如婴儿。食之不蛊。(《南次三经》)

狐是实际的东西。“九尾，其音如婴儿”的兽，便是虚拟的。

这种的变化，是利用增数的方法（参看动物第二表）。

（3）减数的变化——所谓减数的变化，是用已知的动物做基础，减少其器官的数目，以构成一种新动物。例如：

有兽焉，其状如羊，而无口，不可杀也，其名曰羆。”
（《南次二经》）

“羊”是实际的，“羆”是虚构的。羊本有口，羆便无口，这是减数的变化，与此相同的，例如：

有鸟焉，其状如枭，人面而一足，曰橐蜚，冬见夏蛰，服之不畏雷。（《西山经》）

“枭”是实际的，“橐蜚”是虚拟的。“枭”原为两足，现在他用减数的方法变化为一足，于是一种新东西“橐蜚”又构成了（参看动物第三表）。

（4）混合的变化——《五藏山经》中的动物，有许多是由二个以上的实际动物混合而成的。此种变化，特称之为混合的变化。例如：

有兽焉，其状如虎而牛尾，其音如吠犬，其名曰彘，是食人。（《南山经》）

这“彘”是合“虎”的外形，与“牛”的尾，以及“犬”吠的声音而构成的。这是由多数动物的形态混合构成的一种新动物。与此相同之例，如：

有鸟焉，其状如鸟，人面，名曰鸛鵒。（《北次二经》）

鸛鵒之形，乃“鸟”与“人面”合构而成，故亦属于混合变化之例（参看动物第四表）。

（5）易位的变化——《五藏山经》中，有许多动物乃由普通动物变换器官之地位而构成的。此种变化，名之曰易位的变化。例如：

有兽焉，其状如羊身人面，其目在腋下，虎齿人爪，其音如婴儿，名曰狢鵒。（《北山经》）

“狢鵒”这种东西，为羊身，人面，虎齿，人爪等动物的器官所合成，可说是用的混合变化的方法。但是这中间还有一个很重要的变化，就是“目在腋下”。目在腋下，是普通动物所没有的；他把“目”的地位变换了，故名之曰易位的变化。与这个相同的，如：

有兽焉，其状如羊，一角，一目，目在耳后，其名曰羴羴。（《北山经》）

这种易位的方法，在《山经》中运用较少，所以这类的例不多见。

（6）神异的变化——《五藏山经》中的动物，有一大部分是含有神异的性质的。其特别显著者，例如：

有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤凰，首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，膺文曰仁，腹文曰信。是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁。（《南山经》）

这是极端神化的动物，是代表“德，义，礼，仁，信”最高道德的神物。此等动物含有宗教性质，故称之为神异的变化。与此相同的例，有如：

有鸟焉，其状如翟而五彩文，名曰鸾鸟。见则天下安宁。（《西山经》）

又如：

有鸟焉，其状如鳬而一翼，一目；相得乃飞，名曰蛮蛮。见则天下大水。（《西山经》）（案，此亦可列入减数变化之列中）

西北四百二十里曰钟山，其子曰鼓，其状如人西而龙身，是与钦鴃杀葆江子昆仑之阳，帝乃戮之钟山之东曰瑶崖，钦鴃化为大鴃，其状如雕，而黑文，白首，赤喙而虎爪，其音如晨鹄，见则有大兵。鼓亦化为鵩鸟，其状如鵩，赤足而直喙，黄文而白首，其音如鹄，见则其邑大旱。（《西山经》）

这是把鸛当作司兵灾的神，鵩鸟当作司旱的神的。

又如：

是多文鰐鱼，状如鲤鱼，鱼身而鸟翼，苍文而白首，赤喙，常行西海，游于东海，以夜飞，其音如鸾鸡，其味酸甘，食之已狂，见则天下丰穰（丰穰，收熟也。）。（《西山经》）

这是把文鳐鱼视为司丰穰的神的。像这类的例，还可以举出很多，现在不多写了（参看动物第五表）。

由上面所说的六种变化的方法，可以得到一个共同点，就是他理想中所构成的动物，都是用已知的实际动物作基础，运用类推，增数，减数，混合，易位，神化的六种方法，幻出种种形态性格来。所以那些新构成的东西都是空中楼阁，没有方法可以用实物印证的。纵然有些偶然与实物相似，或者名称相近，也只能视为偶然的印合，不能视为常例。例如：

有兽焉，其状如禺，而白耳，伏行人走，其名曰狺狺，食之善走。（《南山经》）

这里所谓“狺狺”，“其状如禺，白耳，伏行人走，”等条件，似与现在的“猩猩”相同，而且音也相近，很像就是说猩猩；可是他又说“食之善走”的话，便觉得不可确认为是猩猩了，因为普通的猩猩并无此种功效的缘故。这种情形可以说是偶然与事实相似，在作者的脑筋中，其所谓狺狺不一定即指现在的猩猩。

以上既把《五藏山经》的动物作了一个分析的研究，现在再来研究他所记载的植物。关于植物的记载，大概可以分作下列几类：

实际的植物（附近似实际的，参看后植物第一表）；

类推的植物；

混合的植物；

神化的植物。

在变化上，动物与植物有个很大的异点：就是植物方面没有应用增数，减数，易位的三种变化。这是因植物的各种器官，根，茎，叶的数目，本无一定，譬如在一株树上，多生几片叶，多长

几条根，或多生几根茎，既不足以使人惊异，就是减少几片叶，或减少些根与茎，也都没有十分关系。这是增减数目的两个方法在植物上不能适用的原因。至于易位的方法，在植物上也不适用。因为无论如何，我们不能假造一种植物，说他叶上生根，就算说了，也不足使人惊异，所以易位的方法在植物上就不用了。现在已经把它变化的方法与动物的区别说了一个大略，即可开始讨论各种植物的记载。

(1) 实际的植物——《山经》中有一部分植物是实际的，如：

华山之首，曰钱来之山，其上多松。（《西山经》）

又南水行八百里曰岐山，其木多桃、李。（《东山经》）

石脆之山，其木多櫟、柟。（《西山经》）

他所记的松，桃，李，櫟，柟（即楠树），都是实际的植物。《山经》中，与此相同的例很多，大概都可视为真实的记载。可惜于形态上的说明太少，很难与现在的实物相印证（参看植物第一表）。

(2) 类推的植物——《山经》中的植物，有许多是由实际的植物推想得来的，他所推想的东西多半是虚构的，正和动物的类推方法一样。例如：

有木焉，其状如谷而黑理，其华四照，其名曰迷谷，佩之不迷。（《南山经》）

“谷”，就是桑科植物中的楮，是实际的东西；至于“迷谷”，便是他理想的东西。什么“如谷而黑理，其华四照，”在形态上已经有些奇异了，尤其是说“佩之不迷”，这更是无处寻找的仙草

了。与此相同的例，如：

其草多条，其状如葵而赤花黄实，如婴儿之舌，食之使人不惑。（《西山经》）

这是从“葵”推出来的（参看植物第二表）。

（3）混合的植物——分析《山经》中的植物，有些是由几种植物混合而构成的，正如动物的混合方法一样。例如：

有草焉，其名曰黄蘗，其状如樗，其叶如麻，白华而赤实，其状如赭，浴之已疥，又可以已附。（《西山经》）

此所谓“其状如樗，其叶如麻，”樗与麻都是实际的植物（案樗为苦木科植物，学名为 *alilanthus glandulosa*，见《唐本草》，一名“臭椿”）。由麻的叶与樗的外形，而构成其所谓“黄蘗”的东西。这种植物，可以称为混合的植物（参看植物第三表）。

（4）神异的植物——像上面两种变化的方法（类推法，混合法），在作者的脑筋中看来，还觉得太平常了。葦可是植物的构造又不能像动物变得有声有色，同时作者对于植物的形态的观察似乎很粗浅，没有方法可以写出许多惊人的东西来。他在没有办法之中，想出一个神妙的方法，他便把草木与社会流传的神话汇合起来，而构成一些神异的植物。如：

姑嫲之山，帝女死焉，其名曰女尸，化为蕰草，其叶胥成，其华黄，其实如兔邱（即菟丝子），服之媚于人（注云：为人所爱也，一名荒夫草）。（《中山经》）

这里用不着多说明了，无论谁读了，也知道他是在说神话。与这

相似的，例如：

有桑焉，大五十尺，其枝四衢，其叶大尺余，赤理，黄华，青柎，名曰“帝女之桑。”（《中山经》）

《山经》中这样神异的变化的例很少，只见此两种。

由上面《山经》植物的分析中，可知他那类推的植物是以实际植物作基础，用种种的方法所虚构的。神异的植物，则由类推的植物与神话汇合而构成的。混合的植物，则由二种以上相异的植物之器官，混合面构成的。所以《山经》中的植物，除了实际植物一部分外，其余都是作者用普通植物作基础而推想出来，多半是没有实物存在的。这是与动物很相似的一点。

《山经》中的动物植物都已经作了一个大概的分析。由此得了一个共同的概念：《五藏山经》中的动物植物，除了极少数是实际的东西以外，大部分都是由已知的动物植物作基础，用种种推想的方法变化而得的。这些理想的动植物，正像小说家所描写的英雄美人侠客一样，不能在史迹上去求考证的。如果有人把小说中的人物来求考证，自然是一个不解世故的人了。如果有人把《山海经》的动物植物都做实物看，要去找实物来印证，也是一样的愚不可及了。

三 《山海经》作者之时代考

上篇用了分析和归纳的方法，对于《五藏山经》的动物植物已得到了一个结论。《五藏山经》无论动物植物都是用已知的东西作基础，以推测其所不知的东西。得了这一个观念以后，再可以进一步来讨论作者的时代。

关于《山海经》时代的考证，自汉以后，论者纷起，兹摘录

各家之说于次：

(1) 汉刘秀——“所校《山海经》凡三十二篇，今定为十八篇，已定。《山海经》者，出于唐虞之际。”（《进山海经表》）

(2) 晋郭璞——“此书跨世七代，历载三千，虽暂显于汉，而寻亦寢废。……奇言不绝于今，夏后之迹靡刊于将来。”（《山海经》郭序）

(3) 明杨慎——“夏氏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物……此《山海经》所由始也。”（《山海经》杨序）

(4) 清毕沅——“《山海经》作于禹益，述于周秦，其学行于汉，明于晋，而知之者魏邨道元也。”（《山海经》毕序）

统观诸家之说，有一共同之传统思想，即认“《山海经》为禹所作”也。杨慎虽主为殷之史官孔甲所传，而其起源亦以为始自禹鼎之图说。但《山海经》是否作于夏禹，诸家皆无铁证。且若认《山海经》出于夏禹，则应发生以下之疑问：

(1) 若《山海经》作于夏禹，何以《海外经》以下诸篇中有汉代郡县地名？

(2) 《山海经》若创自夏禹，何以历夏商周秦数代，不见引用于其他古籍？

(3) 《山海经》如创于夏代，何以文字语气均不似夏时之作品？

根据上面几个疑问，则《山海经》创自夏禹之说当然不能成立。《五藏山经》在秦汉以前即有定本，根据诸家之考证，初无疑义。

拉克培里氏谓“《五藏山经》是比较的纯古的经文。”小川琢治亦谓“……其在春秋战国间，当然是视为《五藏山经》，或《山经》者矣。”《五藏山经》是纯古经文，而且在秦汉以前即有定本，这是很可深信的了。至于《海外经》以下诸篇，则不能不视为秦汉以后的伪经。

由前章的研究，已经得了这书的作者的创作方法，他的方法是由“已知推及未知”的，或者可以称做“类推法”。

若是读过《史记》的人，便很容易联想起《孟子荀卿列传》所说的驺衍那个怪人了。《史记》说：

其语宏大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其襍祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。（《孟子荀卿列传》）

这一段话，很像是替《山海经》作序文；无论哪篇《山海经》的序文，都不及这一段话可以代表《山海经》的全体。尤其他所说的“必先验小物，推而大之，至于无垠”及“推而远之，至天地未生，”这不就是《山海经》作者的“类推法”吗？

再看驺衍“推而远之”的方法的应用怎样。《史记》说：

先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。

这正是《山海经》作者由已知推及未知的办法。他的内容是“先列中国名山大川，通谷禽兽，”是包括地理博物两方面的知识的，而《山海经》的内容也正是如此。所以驺衍的学说不仅方法全与《山海经》相同，而且内容也完全一致。说到这里，我们要不承

认《山海经》不是作于驺衍之手也不可能了。如果非出自一人之手，则其内容与方法决不能如此不谋而合的。即算不完全出自驺衍之手，也得认为是驺派学者所作的。

驺衍大概与公孙龙同时，生在西历前三百余年的时候（案公孙龙生于西历前三二五年和三一五年之间）。《史记》说：

驺子重于齐；适梁，梁惠王郊迎，执宾主之礼；适赵，平原君侧行撇席；如燕，昭王拥簪先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。

这里所说的，纵不一定是信史，然而很可想见驺衍在当时是何等倾动王侯的一位学阀，他的学说在当时的影响也可想而知了。他不仅有显赫的声誉，还有丰富的著作。据《汉书艺文志》，有《驺子》四十九篇，又《驺子终始》五十六篇。可惜现在这些书都亡佚了。如果这些书都完全存在，《山海经》或者不会发生许多疑问，也许《山海经》中的《五藏山经》便是他全部著作中的一篇呢。

现在归纳起来，对于《山海经》的时代，作下面几个结论：

(1) 《山海经》中的《海外经》以下诸篇为秦汉以后之伪经。

(2) 《五藏山经》为纯古文，创作时代应在西纪前二百年前后。

(3) 《五藏山经》以方法及内容之证实，似出自驺衍之手，或驺派学者所作。

(4) 《五藏山经》或即驺氏已佚书之一部分。

现在既已认定《五藏山经》为驺衍所作，或驺派其他学者所作，

兹当更进而讨论此种学说发生之原因。凡一种学说，总有它的时代背景，决没有从天上降下来的。《五藏山经》所以发生于驺衍时代，由历史上的推测，可以举出下列几种原因来：

(1) 西历前四世纪和三世纪的七十年，乃中国学术发达之全盛时期。《山海经》之学说，于是时创造，乃时代应有之产物。

(2) 自周室东迁以后，王权崩溃，群雄割据，争欲得天下人才为己用。是时阶级限制渐除，岩穴之士莫不欲独创一派学说，以达到富贵利达之目的。这也是《山海经》应运而生之大原因。

(3) 驺衍派学者眼见当时君主不能尚德，乃创禎祥休咎之说，欲使当时君主有所恐惧。此亦《山海经》产生之一大动机。

当前而反驳《山海经》创自夏禹时，中间有一条说：“《山海经》若创自夏禹，何以历夏商周秦数代，不见征引于其他古籍？”

现在认《山海经》创于驺衍，其时虽非极古，然自衍以后至汉司马迁时，亦非甚暂。此时期中，亦未见《山海经》之文见引于其他古籍，则似与此自相矛盾。这不可不加以解释。兹将此点分析说明于下：

(1) 《山海经》之名，乃创于《山经》与《海外》、《海内》诸经相合之际，则秦汉以前当不能发现《山海经》之名于其他古籍之中。

(2) 《五藏山经》如为驺衍所作，则多半属驺氏书中之一部分，故《五藏经》或《山经》之名亦不易被征引于其他古籍中。

观以上诸条，则《山海经》中之《山经》创于驺衍，不仅不与前说矛盾，且益足信《五藏经》或即驺氏佚书中留存之一部分为很可靠的事实了。

四 《山海经》在科学上之评价

《史记》说：

驺衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若大雅整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息，而作怪迂之变，终始大圣之篇，十余万言。其语宏大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。

“睹有国者不能尚德，”这是驺衍学说的动机。“先验小物，推而大之，至于无垠，”这是驺衍学说的方法。这种动机与方法，也就是《山海经》的动机与方法了。再看驺衍这种方法的应用。《史记》说：

先序今以上至黄帝……先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外，人之所不能睹。

《山海经》的全部，都是用这个“因而推之”的方法所构成的。可是用这种方法去研究学问，却最不可靠。《山海经》是包括地理博物两种性质的书，地理博物这两种科学都是全靠实际观察调查，才有价值。他（《山海经》作者）却全靠“推而远之”的方法去乱推，这自然在科学上没有他立足的余地。

五 结 论

关于《山海经》的讨论，现在试作一个很简单的归结。从前的人，对《山海经》有两派主张：一派视为荒唐无稽之作；一派则谓作于禹、益，为极有价值之典籍。实则此两派之主张均非持平之论。今从客观条件之判断，认《五藏山经》为驺衍所作，或驺派学者所作；《五藏山经》以下，则为汉以后之伪经。此书之内容，全以类推法构成，当然不能视为有科学价值之书。惟其中之一部分，既为周末作品，迄今已历二千余年，于历史地理上或有参考之价值。且作者大胆之假设，即其地理方面“赤县神州”之思想，虽与实际不合，然以与儒家认中国为天下之狭隘思想相较，则高明多矣。

表一 《五藏山经》动物第一表——类推的变化

名称	形 态	与人之关系	篇次
灌灌	如鸪，其音若呵。	佩之不惑。	南山经
鸪渠	如山鸡，黑身赤足。	可以已曝。	西山经
肥遗	如鹑，黄身而赤喙	食之已疴，可以杀虫。	西山经
谿	如狗	席其皮者不蠹。	西山经
栺	如鹑，黑文而赤翁。	食之已痔。	西山经
犛	如牛，而苍黑大目。		西山经
当扈	如鸪，以其翬飞。	食之不驹目。	西山经
穷奇	如獬狗。	是食人。	西山经
滑鱼	如鲙，赤背，其音如梧。	食之已疣。	北山经
鸛	如鳥，五彩而赤文，是自爲牝牡。	食之不疽。	北山经
孟槐	如貍，而赤豪，其音如檣檣。	可以御凶。	北山经
孟极	如豹，而文题，白身，是善伏，其鸣自呼。		北山经

续表一

名稱	形 態	與人之關係	篇次
幽鵲	如鵲，而文身，善笑，见人则卧，其鸣自呼。	食之已风。	北山经
鵲	群居而朋飞，其毛如雌雉，其名自呼。		北山经
足臂	如鵲，而有鬣，牛尾，文臂，马蹄，见人则呼名，其鸣自呼。		北山经
白鵲	如雉，而文首，白翼，黄足。	食之已噬痛。	北山经
那父	如牛，而白尾，其音如訢。		北山经
旄牛	如牛，而四节牛毛。		北山经
长蛇	其毛如毳毳，其音鼓柝。		北山经
玃	如豹，而文首。		北山经
天马	如白犬，而黑头，见人则飞，其鸣自訢。	食之不饥，可以已寓。	北山经
鸛鵒	如鸟，首白而身青，足黄，其鸣自訢。		北山经
象蛇	如雌雉，而五彩以文，是白为牝牡，其鸣自訢。		北山经
獬豸	如豚，而有珠，其名自訢。	食之已疣。	北山经
鰐鱼	如鲤，而大首。		北山经
鵠鵠	如鸟，而白文。		北山经
黄鸟	如黄，而白首，其鸣自訢。	食之不溺。	北山经
鵲	如麋，其川在尾上。		北山经
鸛	如猓鼠，而文题。		北山经
豪鱼	如鲛，赤喙尾赤羽。	食之已瘕。	中山经
鸛	如鳧，青身而赤目，赤尾。		中山经
山膏	其状如逐（即豚），赤若丹火，善啗。		中山经
文文	如蜂，枝尾而反舌，善呼其名。	可以已白癬。	中山经
膳鱼	如鰕，居塗，苍文，赤尾。		中山经
窃脂	如鸛，而赤身，白首。		中山经
鸛	如雉，恒食蜚。	食之宜子。	中山经
婴勺	如鸛，赤目，赤喙，白身，其尾若勺，其鸣自呼。		中山经
肫肫	如狸，而白尾，有鬣。	养之可以已尤。	中山经

表二 《五藏山经》动物第二表——增数的变化

名称	形 态	与人之关系	篇次
獬豸	如羊,九尾,四耳,其目在背。	佩之不畏。	南山经
鹍鸡	如鸡,而三首,六目,六足,三翼。	食之不卧。	南山经
九尾狐	如狐,而九尾,其音如婴儿。	能食人,食者不蛊。	南山经
长右	如禺,而四耳,其音如吟。	见则其县多大水。	南山经
瞿如	如鸡,而白首,三足,人面。		南山经
獬如	如鹿,而白尾,马足,人手,而四角。		南山经
鹵	如鹵,赤黑,而西(?)首,四足。	可以御火。	西山经
士螭	如羊,而四角。	食人。	西山经
滑鱼	如蛇,而四足,是食鱼。		西山经
獬徯	如牛,白身,四角,其毫如披蓑。	食人。	西山经
鵸	一首而三身,其状如鹵。		西山经
冉遗	鱼身,蛇首,六足,其目如马耳。	食之使人不昧,可以御凶。	西山经
臙疏	如马,一角有错。	可以辟火。	北山经
倏鱼	如鸡,而赤尾,三尾,六足,四首,其音如鹵。	食之可以已忧。	北山经
何罗	一首而十身,其音如吠犬。	食之已癡。	北山经
诸怀	如牛,而四角,人目,彘耳,其音如鸣雁。	食人。	北山经
肥遗	蛇,一首,两身。	见则国大旱。	北山经
鵸	如鹵,白身,赤尾,六足,是善惊,其鸣自詖。		北山经
蜚蜮	如狐,而九尾,九首,虎爪,其音如婴儿。	食人。	东山经
嵯嵯	如马,而羊目,四角,牛尾,其音如獬狗。	见则国多狡客。	东山经
酸与	如蛇,而四翼,六目,三足,其鸣自詖。	见则其邑有恐。	东山经
蜚蜮	如彘,而有角,其音如号。	食之不昧。	中山经

表三 《五藏山经》动物第三表——减数的变化

名称	形 态	与人之关系	篇次
羝	如羊而无口。	服之不芟雷。	南山经
羝	如橐，人面，而一足，冬见夏蛰。		西山经
驎	牛尾，而白身，一角，其音如呼。		北山经
器	如夸父，四翼，一目，犬尾，其音如鹳。	食之腹痛， 见则天下大旱。	北山经
薄鱼	如鳊鱼，而一目，其音如欧。		东山经
獬豸	如牛，三足，其鸣自设。		中山经
三足龟		食者无大疾，可以已肿。	中山经
毕方	如鹤，一足，赤文，青质而白喙。	见则其邑有讹火。	西山经

表四 《五藏山经》动物第四表——混合的变化

名称	形 态	与人之关系	篇次
狴犴	其状如禺，而白耳，伏行人走。	食之善走。	南山经
鹿蜀	如马，而白首，其文如虎，而赤尾，其音如谣。	佩之宜子孙。	南山经
旋龟	如龟，而鸟首，虺尾，其音如判木。	佩之不聾，可以为底。	南山经
鯀	其状如牛，陵居，蛇尾，有翼，其羽在铍下（亦作肋），其音如留牛，冬死而复生。	食之无肿疾。	南山经
鸛	如鸛，而人手，其音如痺，其鸣自号也。	见则其县多放士。	南山经
猾褊	如人，而髦鬣，穴居而冬蛰，其音如斲木。	见则县有大豛。	南山经
彘	如虎，而牛尾，其音如吠犬。	食人。	南山经
蛊雕	如雕，而有角，其音如婴儿之音。	食人。	南山经
狸狌	如鸡，而白首，三足，人面。		南山经

续表四

名称	形 态	与人之关系	篇次
虎蛟	鱼身,蛇尾,其音如鸳鸯。	食者不肿,可以已痔。	南山经
鲋鱼	如鳖,其音如羊。		西山经
举父	如禺,而文臂,豹虎而善投。		西山经
钦原	其状如蜂,大如鸳鸯,蠹鸟兽则死,蠹木则枯。		西山经
蛟	如马,而白身,黑尾,一角,虎牙爪,音如磬音,是食虎豹。		西山经
鰐魑	如覆铤,鸟首而鱼翼,鱼尾,音如磐石之声。		西山经
孰湖	马身,而鸟翼,人面,蛇尾。	好举人。	西山经
鸟?	如鸛,而人面,雉身,犬尾。	见则其邑大旱。	西山经
鰪鱼	如鲋,而彘尾,其音如豚。	见则大旱。	西山经
水马	如马,文臂,牛尾,其音如呼。		北山经
鰐鰔	如鵠,而十翼,鳞皆在羽端,其音如鵠。	可以御火,食之不瘳。	北山经
耳鼠	如鼠,而菟首,麋身,其音如獬犬,以其尾飞。	食之不昧,又可以御百毒。	北山经
足臂	如禺,而有鬣,牛尾,文臂,马蹄,见人则呼名。		北山经
诸犍	如豹,而长尾人,人首,而牛耳,一目,善吒,行则啣其尾,居则蟠其尾。		北山经
寯寯	如牛,而赤身,人而,马足,其音如婴儿。	食人。	北山经
鰪鱼	如鲤,而鸡足。	食之已疣。	北山经
山獬	如犬,面人而,善投,见人则笑,其行如风。	见则天下大风。	北山经
独狍	如虎,而白身,犬首,马尾,彘鬣。		北山经
骍	如麋羊,而四角,马尾,而有距,善还,其鸣自訇。	食之已腹痛。	北山经
鰪鱼	如犁牛,音如彘鸣。		东山经
狢狢	如菟,而鸟喙,鸱目,蛇尾,见人则眠,其鸣自訇訇。	见则螽蝗为败。	东山经

续表四

名称	形 态	与人之关系	篇次
朱獃	如狐,而鱼翼,其鸣自訢。	见则其国有恐。	东山经
鸛鵒	如鸛鸯,而人足,其鸣自訢。	见则其国多土功。	东山经
玃玃	如狐,而有翼,其音如鸿雁。	见则天下大旱。	东山经
猓狙	如狼,赤首,鼠目,其音如豚。	食人。	东山经
马腹	如人面,虎身,其音如婴儿。	食人。	中山经
獬豸	如獬犬,而有鳞,其尾如彘鬣。		中山经

表五 《五藏山经》动物第五表——神异的变化

名称	形 态	与人之关系	篇次
肥遗	六足,四翼。	见则天大旱。	西山经
鳧鵒	如雄鸡,而人面。	见则有兵。	西山经
朱厌	如猿,而白首,赤足。	见则有大兵。	西山经
鸛	如鸛,而黑文,白首,赤喙,而虎爪,其音如晨鵒。	见则有大兵。	西山经
天神	如牛,而八足,二首,马尾,其音如勃皇。	见则其邑有兵。	西山经
鸛鸟	司帝之百服。		西山经
校	如犬,而豹文,其角如牛,其音如吠犬。	见则其国大穰。	西山经
胜遇	如翟,而赤,音如录,食鱼。	见则其国大水。	西山经
鳧鱼	如鳧鱼。	动则其邑有大兵。	西山经
鸛	如皋,人而,四目,而有耳,其鸣自号。	见则天下大旱。	西山经
合窳	如彘,而人而,黄身,而赤尾,其音如婴儿。	食人。	东山经
蜚	如牛,而白首,一目,而蛇尾,行水则渴,行草则死。	见则大疫。	东山经
精卫	如鸟,文首,白喙,赤足,其鸣自设。(炎帝女名女娃,溺死东海,化为精卫,常含西山之木石以堙东海。)		东山经

续表五

名称	形 态	与人之关系	篇次
夫诸	如白鹿,而四角。	见则邑大水。	中山经
飞鱼	如豚,而赤文。	服之不畏雷,可以御兵。	中山经
鲐鱼	状如蜃蛸,而长距,足白而对。	食者无蛊疾,可以御兵。	中山经
雍和	如蜃,赤目,赤喙,黄身。	见则其国大恐。	中山经
狔狼	如狐,而白尾,长耳。	见则国内有兵。	中山经
青耕	如鵲,青身,白喙,白目,白尾,其鸣自诰。	可以御疫。	中山经
猼狵	如汇,赤如丹火。	见则其国大疫。	中山经
梁渠	如狸,而白首,虎爪。	见则其国有大兵。	中山经
𪚩馮	如鸟,而赤足。	可以御火。	中山经
鸣蛇	如蛇,而四翼,其音如磬。	见则其邑大旱。	中山经

表六 《五藏山经》植物第一表

——实际的植物（及近似实际的）

名称	经 文	说 明	篇次
桂	招摇之山,临于西海之上,多桂。	注云:“桂叶似枇杷,长二尺余,广数寸,味辛,白花。”樟科樟属, <i>Cinnamoum</i> sp. 名见《南方草木状》。	南山经
? 葍荔	状如乌韭,而生于石上,亦缘木而生。	食之已心痛。注云“香草也。”或为羊齿类。	西山经
? 藪草	吴林之山,其中多藪草。		中山经
谷?	首山,其阴多谷。	即楮,为桑科植物。	中山经
柞	柞,草多茺芜。	或即苍茺,菊科。	
茺 芜		或即茺花,瑞香科,有毒植物。	

续表六

名称	经 文	说 明	篇次
？棘	升山，其木多谷，柞，棘，其草多落萸蕕，多寇脱。		中山经
落萸		即薯蓣 <i>Pisscorea</i> sp.	
？蕕		或即蕕草 <i>Coumarana</i> sp. 又名零陵香。豆科。	
寇脱		注云：“寇脱草生南方，高丈许，似荷叶而茎中有瓢。” <i>Arallia</i> sp. 即通脱木，五加科。	
？苦辛	如櫛（即楸也），其实如瓜，其味酸甘。	食之已瘥。	中山经
？焉酸	有草焉，方茎而黄花，圆叶，而三成。	可以为毒。	中山经
？牛伤	有草焉，其状如榆，方茎而苍伤。		中山经
蕕	边春之山，多蕕，葵，韭，桃，李。	百合科 <i>Allium fistulosum</i> .	北山经
？葵韭		百合科葱属， <i>Allium</i> sp. 名见《名医别录》。	
桃李		<i>Prunus</i> sp. 蔷薇科；见《本草经》。 <i>Purnus</i> sp. 蔷薇科。	
松	潘侯之山，其上多松柏，其下多榛栲。	松柏科，或即枞， <i>Abies</i> sp.	北山经
柏		松柏科， <i>Juniperus chinensis</i> L.	
榛		桦木科榛属 <i>Corylus heterophylla</i> .	
？栲			
栲	丹熏之山，其上多栲柏，其草多韭薹。	苦木科 <i>Alilanthus</i> sp.，见名实图考。	北山经
薹		韭，薹，皆山菜，《尔雅》有其名，俗本作薹，百合科， <i>Allium</i> sp.	

续表六

名称	经 文	说 明	篇次
? 華草	单狐之山,多机木,其上多華草。		北山经
机木			
枳棘	北岳之山,多枳棘,刚木。		北山经
? 刚木		刚木为檀柘之属。	
桢木		女桢也,叶冬不凋,木犀科。	
橘	洞庭之山,……其木多……橘橰。	芸香科柑属, Citrus sp.	中山经

表七 《五藏山经》植物第二表——类推的植物

名称	形 态	与人之关系	篇次
祝餘	其状如韭,而青花。	食之不饥。	南山经
白菴	如谷,而赤理,其汗如漆,其味如饴。	食者不饥,可以释劳。	南山经
文茎	其实如枣。	可以已聾。	西山经
丹木	其叶如谷,其实大如瓜,赤符而黑理。	食之已瘳,可以御火。	西山经
沙棠	有木焉,其状如棠,花黄,赤实,其味如李,而无核。	可以御水,食之使人不渴。	西山经
栢木	方茎而圆叶,黄花而毛,其实如栋。	服之不忘。	中山经
荣草	叶如柳,其本如鸡卵。	食之已风。	中山经
芒草	如棠而赤叶。	可以毒鱼。	中山经
黄棘	黄花而圆叶,其实如兰。	服之不宁(字,生也)。	中山经
天櫨	方茎而葵状。	服者不唾。	中山经
蒙木	叶如槐荂,花而不实。	服之不惑。	中山经
帝休	叶状如杨,其枝五衢,黄花黑实。	服者不怒。	中山经

续表七

名称	形 态	与人之关系	篇次
帝屋	叶状如椒,反伤赤实。		中山经
梨	其叶如荻而赤花。	可以已疽。	中山经
羊桃	状如桃而方茎。	可以为皮张(皮 肿)。	中山经

表八 《五藏山经》植物第三表——混合的植物

名称	形 态	与人之关系	篇次
白菴	如谷而赤理,其汗如漆,其味如饴。	食者不饥,可以 释劳。	南山经
薰草	麻叶而方茎,赤花而黑实,臭如薜荔。	佩之可以已疔。	西山经
薜荔	其叶如蕙,其本如桔梗,黑花而不实。	食之使人无子。	西山经
黄蓍	其状如樗,其叶如麻,白花而赤实,其状如 赭。	浴之已疥,又可 已附。	西征经
葍草	其状如葵,其味如葱。	食之已劳。	西山经
(无 名)	其状如杨,赤花,其实如枣,而无核。其味 酸甘。	食之不寤。	东山经
	葵本而杏叶,黄花而莢实。	可以已瞽。	中山经
植楮	如葵叶,而赤花,莢实,实如椹莢。	可以已癰,食之 不眯。	中山经
鬼草	其叶如葵,而赤茎,其秀如禾。	服之不忧。	中山经
彫棠	叶如榆叶而方,其实如赤菽。	食之已聾。	中山经
藹草	叶状如葵,赤茎,白花,实如蓂莢。	食之不愚。	中山经
荀草	其状如藟,而方茎,黄花,赤实,其本如藁 木。	服之美人色。	中山经

(原载《燕京学报》第七期, 1930)

汤 祷 篇

郑振铎（1898～1958），男，福建长乐人。著名学者。曾任复旦大学教授，中央文化部文物司司长，文化部副部长，中国科学院文学所所长，中国民间文艺研究会副主席等职。代表作有《插图本中国文学史》、《俗文学史》等。

古史的研究，于今为极盛：有完全捧着古书，无条件的屈服于往昔的记载之下的；也有凭着理智的辨别力，使用着考据的最有效的方法，对于古代的不近人情或不合理的史实，加以驳诘，加以辨正的。顾颉刚先生的《古史辨》便是属于后者的最有力的一部书。顾先生重新引起了人们对王充、郑樵、崔述、康有为诸人的怀疑的求真的精神。康氏往往有所蔽，好以己意强解古书，割裂古书；顾先生的态度，却是异常的恳挚的；他的“为真理而求真理”的热忱，是为我们友人所共佩的。他的《古史辨》已出了三册，还未有已。在青年读者们间是有了相当的影响的。他告诉他们，古书是不可尽信的；用时须加以谨慎的拣择。他以为古代的圣人的以及其他的故事，都是累积而成的，即愈到后来，那故事附会的成分愈多。他的意见是很值得注意的。也有不少的跟从者曾做了同类的工作。据顾先生看来，古史的不真实的成分，

实在是太多了。往往都是由于后代人的附会与添加的。——大约是汉朝人特别的附加的多吧。但我以为，顾先生的《古史辨》，乃是最后一部的表现中国式的怀疑精神与求真理的热忱的书，她是结束，不是开创，他把郑崔诸人的路线，给了一个总结束。但如果从今以后，要想走上另一条更近真理的路，那只有别去开辟门户。像郭沫若先生他们对于古代社会的研究便是一个好例。他们下手，他们便各有所得而去。老在旧书堆里翻筋斗，是绝对跳不出如来佛的手掌心以外的。此亦一是非，彼亦一是非，旧书堆里的纠纷，老是不会减少的。我以为古书固不可尽信为真实，但也不可单凭直觉的理智，去抹杀古代的事实。古人或不至像我们所相信的那末样的惯于作伪。惯于凭空捏造多多少少的出来；他们假使有什么附会，也必定有一个可以使他生出这种附会来的根据的。愈是今人以为大不近人情，大不合理，却愈有其至深且厚，至真且确的根据在着。自从人类学，人种志和民俗学的研究开始以来，我们对于古代的神话和传说，已不仅视之为原始人里的“假语村言”了；自从萧莱曼在特洛伊城废址进行发掘以来，我们对于古代的神话和传说，也已不复仅仅把他们当作是诗人们的想象的创作了。我们为什么还要常把许多古史上的重要的事实，当作后人的附会和假造呢？

我对于古史并不曾用过什么苦功；对于新的学问，也不曾下过一番好好的研究的工夫。但我却有一个愚见，我以为《古史辨》的时代是应该告一个结束了！为了使今人明了古代社会的真实的情形，似有另找一条路走的必要。如果有了《古史新辨》一类的东西，较《古史辨》似更有用，也许更可以证明《古史辨》所辨正的一部分的事实，是确切不移的真实可靠的。这似乎较之单以直觉的理智，或以古书考证，为更近于真理，且似也更有趣些。

在这里，我且在古史里拣选出几桩有趣的关系重大的传说，

试试这个较新的研究方法。这只是一个引端；我自认我的研究是很粗率的。但如果因此而引起了学者们的注意，使他们有了更重要、更精密的成绩出来，我的愿望便满足了。

更有一点，也是我做这种工作的重要的原因：在文明社会里，往往是会看出许多的“蛮性的遗留”的痕迹来的；原始生活的古老的“精灵”常会不意的侵入现代人的生活之中；特别在我们中国，这古老的“精灵”更是胡闹得利害。在这个探讨的进行中，我也不要不客气的随时举出那些可笑的“蛮性的遗留”的痕迹出来。读者们或也将为之哑然一笑，或觉要瞿然深思着的吧。

第一篇讨论的是汤祷于桑林的故事。

一 汤 祷

一片的大平原：黄色的干土，晒在残酷的太阳光之下，裂开了无数的小口，在喘着气；远远的望过去，有极细的土尘，高高的飞扬在空中，仿佛是绵绵不断的春雨所织成的帘子。但春雨给入的是过度的润湿之感，这里却干燥得使人心焦意烦。小河沟都干枯得见了底，成了天然的人马及大车的行走的大道；桥梁剩了几块石条，光光的支挣在路面的高处，有若枯骸的曝露，非常的不顺眼，除了使人回忆到这桥下曾经有过碧澄澄的腻滑的水流，安闲舒适的从那里流过。正如“画饼充饥”一样，看了画更觉得饿火上升得利害，这样桥梁也使人益发的不舒服，一想起绿油油的晶莹可爱的水流来。许多树木在河床边上，细幽灵似的站立着，绿色早已焦黄萎落了，秃枝上厚厚的蒙罩了一层土尘。平原上的芊芊绿草是早已不曾蔓生的了。稻田里的青青禾苗，都现出枯黄色，且有了黑斑点。田边潴水的小池塘，都将凹下的圆底，赤裸裸的现出在人们的眼前。这里农民们恃为主要的生产产业的桑林，原是总总林林的遍田遍野的丛生着，那奇丑的矮树，主干老

是虬结着的，曾经博得这里农民们的衷心的爱护与喜悦的，其茸茸的细叶也枯卷在枝干上。论理这时是该肥肥的浓绿蔽满了枝头的。没有一个人不着急。他们吁天祷神。他们祀祖求卜，家家都已用尽了可能的努力，然而“旱魃”仍是报冤的鬼似的，任怎样禳祷也不肯去，农民们的蚕事是无望的了，假如不再下几阵倾盆的大雨，连食粮也都成了严重的问题；秋收是眼看的不济事了。

没有下田或采桑的男妇，他们都愁闷的无事可作的聚集在村口，窃窃的私语着。人心惶惶然，有些激动。左近好几十村都是如此。村长们都已到了城里去。

该是那位汤有什么逆天的事吧？天帝所以降下了那末大的责罚，这该是由那位汤负全责的！

人心骚动着。到处都在不稳的情态之下。

来了，来了，村长们从城里拥了那位汤出来了。还有祭师们随之而来，人们骚然的立刻包围上了，密匝匝的如蜜蜂的归巢似的，人人眼睛里都有些不平常的诡怪的凶光在闪露着。

看那位汤穿着素服，披散了发，容色是戚戚的，如罩上了一层乌云，眼光有些惶惑。

太阳蒸得个个人气喘不定。天帝似在要求着牺牲的血。

要雨，我们要的是雨，要设法下几阵雨！

祷告！祷告！要设法使天帝满足！

该有什么逆天的事吧？该负责设法挽回！

农民们骚然的在吵着喊着；空气异然的不稳。

天帝要牺牲，要人的牺牲！要血的牺牲！我们要将他满足，要使他满足！——仿佛有人狂喊着。

要使他满足！——如雷似的呼声四应。

那位汤抬眼望了望；个个人眼中似都闪着诡异的凶光。他额际阵阵的滴落着豆大的黄汗，他的斑白的鬓边，还津津的在焦聚汗珠。

诸位——他要开始喊叫，但没有一个听他。

抬祭桌——一人倡，千人和，立刻把该预备的东西都预备好了。

堆柴——又是一声绝叫，高高的柴堆不久便竖立在这大平原的地面上。

那位汤要喊叫，但没有一个人理会他。他已重重密密的被包围在铁桶似的人城之中。额际及鬓上的汗珠尽望下滴。他眼光惶然的似注在空洞的空气中，活像一只待屠的羊。

有人把一件羊皮袄，披在那位汤的背身上，他机械的服从着，被村长们领到祭桌之前，又机械的匍匐在地，有人取了剪刀来，剪去了他的发，剪去了他的手指甲。

发和爪都抛在祭盆里烧着，一股的腥焦的气味。

四边的祷祈的密语，如雨点似的淅沥着，村长们、祭师们的咒语，高颂着。空气益发紧张了，人人眼中都闪着诡异的凶光。

黄澄澄的太阳光，睁开了大眼瞧望着这一幕的活剧的进行。还是一点雨意也没有。但最远的东北角的地平线上，已有些乌云在聚集。

祈祷咒诵的声音营营的在杂响着，那位汤耳朵里嗡嗡的一句话也听不进。他匍匐在那里，看见的只是祭桌的腿，燔盘的腿，以及臻臻密密的无量数的人腿，如桑林似的植立在那里。他知道他自己的命运；他明白这幕活剧要进行到什么地步。他无法抵抗，他不能躲避。无穷尽的祷语在念诵着；无数的礼仪的节目在进行着。燔盘里的火焰高高的升在半空；人的发爪的焦味儿还未全散。他额际和鬓边的汗珠还不断地在集合。

村长们、祭师们护掖他立起身来。在群众的密围向着大柴堆面进，他如牵去屠杀的羊儿似的驯从着。

东北风吹着，乌云渐向天空漫布开来。人人脸上有些喜意。那位汤也有了一丝的自慰。但那幕活剧还在进行。人们拥了那位

汤上了柴堆。他孤零零的跪于高高的柴堆之上。四面是密密层层的人。祭师们、村长们又在演奏着种种的仪式，跪着、祷着，立着，行着。他也跪祷着，头仰向天；他只盼望着乌云聚集得更多，他只祷求雨点早些下来，以挽回这个不可救的局面。风更大了，吹拂得他身上有些凉起来。额际的汗珠也都被吹干。

祭师们、村长们又向篝火那边移动了。那位汤心上一冷。他知道他们第二步要做什么。他彷徨的想跳下柴堆来逃走。但望了望那末密密匝匝的紧围着的人们，个个眼睛都是那末诡怪的露着凶光，他又不禁倒抽了一口冷气，他知道逃脱是不可能的。他只是盼望着雨点立刻便落下来，好救他出于这个危局。

祭师们、村长们又从篝火那边缓缓地走过来了；一个祭师的领袖手里执着一根火光熊熊的木柴。那位汤知道他的运命了；反而闭了眼，不敢向下看。

乌云布满了天空；有豆大的雨点从云罅里落了下来，人人仰首望天。一阵的欢呼！连严肃到像死神似的祭师们也忘形的仰起了头，冰冷的水点，接续的滴落在他们的颊上，眉间，如向日葵似的开放了心向夏雨迎接着。那位汤听见了欢呼，吓得机械的张开了眼。他觉得有湿漉漉的粗点，洒在他新被剪去了发的头皮上。雨是在继续的落下！他几乎也要欢呼起来，勉强的抑制了自己。

雨点更粗更密了，以至于组成了滂沱的大水流。个个人都淋得满身的湿水。但他们是那末喜悦！

空气完全不同了，空中是充满了清新的可喜的泥土的气息，使人们嗅到了便得意。个个人都跪倒在湿泥地上祷谢天帝。祭师的领袖手上的烧着的木柴也被淋熄了；篝火也熄了。

万岁，万岁！万岁！——他们是用尽了腔膛里的肺量那末欢呼着。

那位汤又在万目睽睽之下，被村长们、祭师们护掖下柴堆。

他从心底松了一口气：暗暗的叫着惭愧。人们此刻是那末热烈的拥护着他！他立刻又恢复了庄严的自信的容色，大跨步的向城走去。人们紧围着走。

那位汤也许当真的以为天帝是的确站在他的一边了。

万岁，万岁！万岁！！的欢呼声渐远。

大雨如天河决了口似的还在落下；聚成了一道河流，又蠢蠢的在桥下奔驰而东去。小池塘也渐渐的积上了土黄色的混水。树林野草似乎也都舒适的吐了一口长气。桑林的萎枯的茸茸的细叶，似乎立刻便有了怒长的生气。

只有那位柴堆还傲然的植立在大雨当中，为这幕活剧的惟一存在的证人。

二 本 事

以上所写的一幕活剧，并不是什么小说——也许有点附会，但并不是全然离开事实的。这幕活剧的产生时代，离现在大约有三千二百五十年，剧中的人物便是那位君王汤。这类的活剧，在我们的古代，演的决不止一次两次，剧中的人物，也决不止那位汤一人。但那位幸运儿的汤，却因了太好的一个幸运，得以保存了他的生命，也便保存了那次最可纪念的一幕活剧的经过。

汤祷的故事，最早见于《荀子》、《尸子》、《吕氏春秋》、《淮南子》及《说苑》。《说苑》里记的是：

汤之时，大旱七年，雒圻川竭，煎沙烂石，于是使人持三足鼎祝山川，教之祝曰：政不节邪？使人疾邪？苞苴行邪？谗夫昌邪？宫室崇邪？女谒盛邪？何不雨之极也？言未已，而天大雨。

这里只是说，汤时大旱七年，他派人去祭山川，教之祝辞，“言未已，而天大雨”，并无汤自为牺牲以祷天之说；但《说苑》所根据的是《荀子》，《荀子》却道：

汤旱而祷曰：政不节与？使民疾与？何以不雨至斯极也！宫室荣与？妇谒盛与？何以不雨至斯极也！苞苴行与？谗夫兴与？何以不雨至斯极也！

《荀子》说的是汤旱而祷，并没有说“使人持三足鼎祝山川”；这一节话，或是刘向加上去的，但向书实较晚出；《吕氏春秋》记的是：

汤克夏而正天下。天大旱五年不收。汤乃以身祷于桑林曰：余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。于是剪其发，磨其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。民乃甚说，雨乃大至！

这是最重要的一个记载，其来源当是很古远的，决不会是《吕氏春秋》作者的杜撰；《说苑》取《荀子》之言，而不取《吕氏春秋》，或者是不相信这传说的真实性罢？但汤祷于桑林的传说，实较“六事自责”之说为更有根据，旁证也更多：

《淮南子》：

汤之时，七年旱，以身祷于桑林之际，而四海之云凑，千里之雨至。

又李善《文选注》引《淮南子》：

汤时大旱七年，卜用人祀天。汤曰：我本卜祭为民，岂乎自当之。乃使人积薪，剪发及爪，自洁居柴上。将自焚以祭天。火将燃，即降大雨。（《思玄赋注》）

《尸子》：

汤之救旱也，乘素车白马，著布衣，婴白茅，以身为牲，祷于桑林之野。当此时也，弦歌鼓舞者禁之。

这都是说，汤自己以身为牺牲，而祷于桑林的；《淮南子》更有“自洁居柴上”之说。这也许更古。皇甫谧的《帝王世纪》，则袭用《淮南》、《吕览》之说：

《帝王世纪》：

汤自伐桀后，大旱七年，殷史卜曰：当以人祷。汤曰：吾所为请雨者民也，若必以人祷，吾请自当。遂斋戒，剪发断爪，以身为牲，祷于桑林之社，言未已，而大雨，方数千里。

在离今三千二百五十余年的时候，这故事果曾发生过么？我们以今日的眼光观之，实在只不过是一段荒唐不经的神话而已。这神话的本质，是那末粗野，那末富有野蛮性！但在古代的社会里，也和今日的野蛮人的社会相同，常是要发生着许多不可理解的古怪事的。愈是野蛮粗鄙的似若不可信的，倒愈是近于真实。自从原始社会的研究开始了之后，这个真理便益为明白。原始社会的生活是不能以今日的眼光去评衡的；原始的神话并不如我们所意想的那末荒唐无稽的。

但在我们的学术界里，很早的时候，便已持着神话的排斥

论，惯好以当代的文明人的眼光去评衡古代传说。汤祷的事，也是他们辩论对象之一。底下且举几个有力的主张。

三 曲 解

《史记》在《殷本纪》里详载汤放网的故事，对于这件祷于桑林的大事，却一个字也不提起。以后，号为谨慎的历史学者，对此也纷纷致其驳诘，不信其为实在的故事。崔述的《商考信录》尝引宋南轩张氏，明九我李氏的话以证明此事的不会有：

张南轩曰：史载成汤祷雨，乃有剪发断爪，身为牺牲之说。夫以汤之圣，当极旱之时，反躬自责，祷于林野，此其为民吁天之诚，自能格天致雨，何必如史所云。且人祷之古，理所不通。圣人岂信其说而毁伤父母遗体哉！此野史谬谈，不可信者也。

李九我曰：大旱而以人祷，必无之理也。闻有杀不辜而致常暘之咎者矣，未有旱而可以人祷也！古有六畜不相为用，用人以祀，惟见于宋襄、楚灵二君，汤何如人哉！祝史设有是词，独不知以理裁，而乃以身为牺，开后世用人祭祀之原乎？天不信汤平日之诚，而信汤一日之祝，汤不能感天以自修之实，而徒感天以自责之文，使后人主，一遇水旱，徒纷纷于史巫，则斯言作俑矣。

崔氏更加以案语道：

余按《公羊》桓五年，传云：大雩者，旱祭也。注云：君亲之南郊，以六事谢过自责曰：政不一与？民失职与？宫室崇与？妇谒盛与？苞苴行与？谗夫倡与？使童男各八人舞

呼雩，故谓之雩。然则，以六事责，乃古雩祭常礼，非以为汤事也。僖三十一年传云：三望者何？望祭也。然则雩祭？祭泰山、河、海。注云：《韩诗传》曰：汤时大旱，使人祷于山川是也。然而，是汤但使人祷于山川，初未尝身祷，而以六事自责也。况有以身为牺者哉！且雩祭天，祷雨也，三望，祭山川也；本判然两事。虽今《诗传》已亡，然观注文所引，亦似绝不相涉者；不识传者何以误合为一，而复增以身为牺之事，以附会之也。张、李二子之辨当矣。又按诸子书，或云尧有九年之水，汤有七年之旱，或云尧时十年九水，汤时八年七旱。尧之水见于经传者多矣，汤之旱何以经传绝无言者？尧之水不始于尧，乃自古以来，积渐泛滥之水，至尧而后平耳。汤之德至矣，何以大旱至于七年？董子云：汤之旱，乃桀之余虐也。纣之余虐，当亦不减于桀；周克殷而年丰，何以汤克夏而反大旱哉？然则，汤之大旱且未必其有无，况以身为牺，乃不在情理之尤者乎！故今并不录。

张、李二氏不过是“空口说白话”，以直觉的理性来辨证。崔氏却利害得多了：他善于使用考据家最有效的武器，他以《公羊注》所引的《韩诗传》的两则佚文，证明《荀子》、《说苑》上的汤祷的故事，乃是“误合”二事为一的；而“以身为牺之事”则更是“附会”上去的。他很巧辨，根据于这个巧辨，便直捷的抹杀古史上的这一件大事。但古代所发生的这末重要的一件大事，实在不是“巧辨”所能一笔抹杀的。

他们的话，实在有点幼稚得可笑；全是以最浅率的直觉的见解，去解释古代的历史的，但以出于直觉的理解，来辩论古史实在是最危险的举动。从汉王充起到集大成的崔述为止，往往都只好以个人的理性，来修改来辨证古史。勇于怀疑的精神果然是可以

钦佩，却不知已陷于重大的错误之中。古史的解释决不是那末简单的；更不能以最粗浅的，后人的常识去判断古代事实的有无。站在汉，站在宋，乃至站在清，以他们当代的文化已高的社会的情况作标准去推测古代的社会情况，殆是无往而不陷于错误的。汤祷的故事便是一个好例。他们根本上否认“人祷”。张南轩说：“人祷之占，理所不通。”李九我说：“大旱而以人祷，必无之理也。”崔东璧且更进一步而怀疑到汤时大旱的有无的问题。他还否认汤曾亲祷，只是“使人祷于山川”（至于“六事自责”的事，原是这个传说里不重要的一部分，即使是后来附会上去的，也无害于这传统的真实性。故这里不加辨证）。他们的受病之源，大约俱在受了传统的暗示，误认汤是圣人，又认为天是可以诚格的。故张氏有“此其为民吁天之诚，自能格天致雨”之说，李氏有“汤何如人哉！——天不信汤平日之诚，而信汤一日之祝”之说。崔氏更有“纣之余虐，当亦不减于桀，周克殷而年丰，何以汤克夏而反大旱哉”之言。这些话都是幼稚到可以不必辨的。我们可以说，“人祷”的举动，是古代的野蛮社会里所常见的现象。“大旱而以人祷”，并不是“必无之理”。孔子尝云：“始作俑者其无后乎！”也恰恰是倒果为而的话。最古的时候必以活的人殉葬，后世“圣人”，乃代之以俑（始作俑者，其必有后也！——我们该这末说才对）。这正如最古的时候，祷神必以活人为牺牲一样。后来乃代以发和爪——身体的一部分——或代以牛和羊，希腊往往为河神而养长了头发；到了发长时，乃剪下投之于河，用以酬答河神的恩惠（Pausanias 的 *The Description of Greece* 书里屡言及此）。这可见希腊古时是曾以“人”祷河的。后乃代之以发。我们古书里所说的“秦灵公八年，初以君主妻河”（见《史记·六国表》）及魏文侯时邺人为河伯娶妇的事（见《史记·滑稽列传》）皆与此合。希腊神话里更有不少以人为牺牲的传说。最有名的一篇悲剧 *Iphigenia*（Euripides 作）便是描写希腊人竟将妙龄的女

郎 Iphigenia (主帅 Agamemnon 之女) 作为牺牲以求悦于 Artemis 女神的。所以, 祈雨而以“人”为牺牲的事, 乃是古代所必有的。汤的故事恰好遗留给我们以一幅古代最真确的生活的图画。汤之将他自己当作牺牲, 而剪发断爪, 祷于桑林, 并不足以表现他的忠心百姓的幸福, 却正是以表现他的万不得已的苦衷。这乃是他的义务, 这乃是他被逼着不能不去而为牲的——或竟将真的成了牺牲品, 如果他运气不好, 像希腊神话里的国王 Athamas: 这位 Athamas 也是因了国内的大饥荒而被国民们杀了祭神的。所以, 那位汤, 他并不是格外的要求讨好于百姓们, 而自告奋勇的说道: “若以人祷, 请自当!” 他是君, 他是该负起这个祈雨的严重的责任的! 除了他, 别人也不该去。他却不去不成! 虽然“旱”未必是“七年”, 时代未必便是殷商的初期, 活剧里主人公也许未必便是汤, 然而中国古代之曾有这幕话剧的出现, 却是无可置疑的事。——也许不止十次百次!

四 “蛮性的遗留”

我们看《诗经·大雅》里的一篇《云汉》, 那还不是极恐怖的一幕大旱的写照么? “倬彼云汉, 昭回于大。王曰: 於乎! 何事今之人! 天降丧乱, 饥馑荐臻。靡神不举, 靡爱斯牲。圭璧既卒, 宁莫我听?” 这祷辞是那末样的迫切。剧中人物也是一位王: 为了大旱之故, 而大饥馑, 天上还是太阳光满晒着, 一点雨意都没有。于是“王”不得不出来祷告了。向什么神都祷告过了, 什么样的牺牲(肥牛白羊之类吧), 都祭用过了; 许多的圭璧也都陈列出来过了, 难道神还不见听么?

“旱既大甚, 蕴隆虫虫, 不殄禋祀, 自郊徂宫, 上下奠瘋, 靡神不宗。后稷不克, 上帝不临; 耗歆下土, 宁丁我躬。”这是说, 天还不下雨, 什么都干枯尽了。“王”是从野外到庙宇, 什

么地方都祷求遍了，什么神都祭祀过了；却后稷不听，上帝不临。仍然是没有一点雨意。宁愿把“王”自己独当这灾害之冲罢，不要再以旱来耗苦天下了。这正如汤之祷辞：“余一人有罪，无及万夫；万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神，伤民之命”，是相合的。古代社会之立“君”或正是要为这种“挡箭牌”之用罢。

“旱既大甚，则不可推，兢兢业业，如霆如雷。周余黎民，靡有孑遗。昊天上帝，则不我遗；胡不相畏，先祖于摧。”大旱是那末可怕，一切都枯焦尽了，人们恐怕也要没有孑遗了；上帝怎么不相顾呢？祖先怎么不相佑呢？

“旱既大甚，则不可沮。赫赫炎炎，云我无所。大命近止，靡瞻靡顾。群公先正，则不我助；父母先祖，胡宁忍予。”旱是那末赫赫炎炎的不可止。既逃避不了，和死亡也便邻近了。“群公先正”怎么会不我助呢？祖先们又怎么忍不我助呢？

“旱既大甚，淅淅山川；旱魃为虐，如惓如焚。我心惮暑，忧心如熏。群公先正，则不我闻，昊天上帝，宁俾我遯！”水涸了，山秃了，旱魃是如燎如焚的在肆虐。“王”心里是那末焦苦着；为什么上帝和祖先都还不曾听到他的呼号而一为援手呢？

“旱既大甚，黽勉畏去。胡宁殛我以旱，僇不知其故，祈年孔凤，方社不莫。昊天上帝，则不我虞；敬恭明神，宜无悔怒。”不知什么原故，天乃给这里的人们以大旱灾呢？王很早的便去祈年了；祭四方与社又是很克日不莫。上帝该不至为此而责备他；他那样的致敬恭于神，神该没有什么悔和怒罢？

“旱既大甚，散无友纪。鞫哉庶正，疚哉冢宰。趣马师氏，膳夫左右。靡人不周，无不能止。瞻卬昊天，云如何里！”大旱了那末久，什么法子都想遍了。什么人也都访问遍，却都没法可想，仰望着没有纤云的天空，到底是怎么一会事呢！

“瞻卬昊天，有嘒其星。大夫君子，昭假无赢；大命近止，

无弃尔成。何求为我，以戾庶正！瞻卬昊天，曷惠其宁！”夜间是明星一粒粒的炯炯的天，一点雨意也没有。假如是为了王一人的原故，便请不要降灾于天下而只降灾于一人吧！“何求为我，以戾庶正”的云云，和汤的“无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命”的云云，口气是完全同一的。

在周的时代，为了一场的旱灾的作祟，国王还是那末样的张皇失措，那末样的焦思苦虑，那末样的求神祷天，那末样的引咎自责；可见在商初的社会里，而发生了汤祷的那样的故事是并不足为怪的。

不仅如此，从殷、周以来的三千余年间，类乎汤祷的故事，在我们的历史上，不知发生了多少。天下有什么“风吹草动”的灾异，帝王们便须自起而负其全责；甚至天空上发现了什么变异，例如慧星出现等等的事，国王们也便都要引为自咎的下诏罪己，请求改过。底下姑引我们历史上的比较有趣的同类的故事若干则，以示其例。

在《尚书·金縢》及《史记》里，说是在周成王三年的秋天，大熟未获，天大雷电以风，禾尽偃，大木斯拔。王大恐，与大夫尽弁，以启金縢之匮，见周公请代武王之事，执书以泣，乃出郊迎周公。天乃雨，反风，禾尽起，岁则大熟。这段记载，未免有些夸大，但充分的可以表现出先民们对于天变的恐惧的心理，以及他们的相信改过便可格天的观念。

周敬王四十年夏，荧惑守心。心为宋的分野。宋景公忧之。司星子韦道：可移于相。公道：相，吾之股肱。子韦道：可移于民。公道：君者待民。子韦道：可移于岁。公道：岁饥民困，吾谁为君？子韦道：天高听卑，君有君人之言三，荧惑宜有动。于是候之，果徙三度。这还是以诚感天的观念。但荧惑守心，而司星者便戚戚然要把这场未来的灾祸移褫给相，给民或给岁，以求其不应在国王的身上，可见他们是相信，凡有天变，身当之者便

是国王他自己。这种移祸之法，后来往往见于实行。汉代常以丞相当之；臣民们也往往借口于此以攻击权臣们。

秦始皇二十年，燕太子丹遣荆轲入秦，欲乘间刺始皇。轲行时，白虹贯日。在汉代的时候，一切的天变都成了皇帝的戒惧和自责的原因。破落户出身的刘邦，本来不懂这些“为君”的花样，所以他也不管这些“劳什子”。但到了文、景之时，便大不相同了。“汉家气象”，渐具规模。文帝二年的冬天，“日有食之”，他便诚惶诚恐的下诏求言道：

朕闻之，天生蒸民，为之置君以养治之。人主不德，布政不均，则天示之灾，以诫不治。乃十一月晦，日有食之，适见于天，灾孰大焉！朕护保宗庙，以微眇之身托于士民君王之上，天下治乱，在朕一人。唯二三执政犹吾股肱也。朕下不能治育群生，上以累三光之明，其不德大矣。令至，其悉思朕之过失，及知见思之所不及，勿以告朕。及举贤良方正能直言极谏者，以匡朕之不逮。

这还不宛然的汤的“余一人有罪”的口吻么？此后二千余年，凡是遇天变，殆无不下诏求言者；其口吻也便都是这一套。

过了不多时候，皇帝们又发明了一个减轻自己责任的巧妙的方法，便是把丞相拿来做替死鬼。凡遇天变的时候，便罢免了一位丞相以禳之。汉成帝阳朔元年二月，晦，日食。京兆尹王章便乘机上封事，言日食之咎，皆王凤专权蔽主之过。最可惨者：当成帝绥和二年春二月，荧惑守心。郎贲丽善为星，言大臣宜当之。帝乃召见丞相翟方进，赐册责让，使尚书令赐上尊酒十石养牛一。方进即日自杀。这真是所谓“移祸于枯桑”了。

灵帝光和元年，秋七年，青虹见玉堂殿庭中。帝以灾异诏问消复之术。蔡邕对道：“臣伏思诸异，皆亡国之怪也。天于大汉，

殷勤不已，故屡出袄变，以当谴责。欲令人君感悟，改危即安。……宜高为堤防，明设禁令，深惟赵、霍，以为至戒，则天道亏满，鬼神福谦矣！”这话恰足以代表二千余年来儒者们对于灾异的解释。

晋孝武帝太元二十年夏五月，有长星见自须女，至于哭星。帝心恶之，于华林园举酒祝之曰：“长星！劝汝一杯酒。自古何有万岁夭于邪？”

晋安帝元兴十四年冬十一月，彗星出天津，入太微，经北斗，络紫微，八十余日而灭。魏崔浩谓魏主嗣道：“晋室陵夷，危亡不远。彗之为异，其刘裕将篡之应乎？”

唐高祖武德九年六月，太白经天，李世民杀其兄建成、弟元吉。

唐太宗贞观二年春三月，关内旱饥，民多卖子。诏出御府金帛，赎以还之。尝谓侍臣道：“使天下乂安，移灾朕身，是所愿也。”所在有雨，民大悦。

贞观十一年秋七月，大雨，谷洛溢，入洛阳宫，坏官寺民居，溺死者六千余人。诏：水所毁宫，少加修缮，才令可居。废明德宫、云圃院，以其材给遭水者。令百官上封事，极言朕过。

唐高宗总章元年，夏四月，彗星见于五车。帝避正殿，减膳彻乐。许敬宗等道：彗星见东北，高丽将灭之兆也。帝道：“朕之不德，谪见于天，岂可归罪小夷！且高丽之百姓，亦朕之百姓也。”

唐中宗景龙四年，夏六月，李隆基将起兵诛诸韦。微服和刘幽求等人苑中。逮夜，天星散落如雪。幽求道：“天意若此，时不可失！”于是葛福顺直入羽林营，斩诸韦典兵者以徇。

唐德宗兴元元年，春正月，陆贄言于帝道：“昔成汤以罪己勃兴，楚昭以善言复国。陛下诚能不吝改过以谢天下，则反侧之徒革心向化矣。”帝然之。乃下制道：“致理兴化，必在推诚，忘

己济人，不吝改过。小子长于深宫之中，暗于经国之务。……天谴于上，而朕不悟；人怨于下，而朕不知。驯至乱阶，变兴都邑。万品失序，九庙震惊。上累祖宗，下负蒸庶。痛心靦貌，罪实在予。”

唐宣宗大中八年，春正月，日食，罢元会。

唐昭宗大顺二年，夏四月，彗星出三台，人太微，长十丈余。赦天下。

唐昭宣帝天佑二年，夏四月，彗星出西北，长竟天。朱全忠专政，诛杀唐宗室殆尽。

宋太宗端拱三年，彗星出东井。司天言，妖星为灭契丹之象。赵普立刻上疏，谓此邪佞之言，不足信。帝乃照惯例避殿减膳大赦。宋真宗咸平元年，春，正月。彗星出营室北，吕端言应在齐鲁分。帝道：“朕以天下为忧，岂直一方邪？”诏求真言，避殿减膳。

宋仁宗景佑元年，八月，有星孛于张翼。帝以星变，避殿减膳。

宋仁宗宝元元年，春正月，时有众星西北流，雷发不时，下诏，求直言。

宋哲宗元符三年三月，以四月朔，日当食，诏求直言。已预先知道要日食，推算之术可算已精，却更提早的先求直言。这殊为可笑！筠州推官崔鹗乃上书道：“夫四月，阳极盛，阴极衰之时，而阴于阳，故其变为大，惟陛下畏天威，听明命，大运乾刚，大明邪正，则天意解矣。”

宋徽宗大观三年，有郭天信的，以方伎得亲幸，深以蔡京为非。每奏天文，必指陈以撼京。密白日中有黑子。帝为之恐，遂罢京。

宋高宗建炎三年六月，大霖雨。吕颐浩、张浚都因之谢罪求去。诏郎官以上言阙政。赵鼎乘机上疏道：“凡今日之患，始于

安石，成于蔡京。今安石，犹配享神宗，而京之党未除，时政之缺，莫大于此。”帝从之，遂罢安石配享。寻下诏以四失罪己。

宋理宗宝佑三年，正月，迅雷。起居郎牟子才上书言元夕不应张灯，遂罢之。

元世祖至元三十年，冬十月，彗出紫微垣。帝忧之，夜召不忽术入禁中，问所以销天变之道，不忽术道：“风雨自天而至，人则栋宇以待之；江河为地之限，人则舟楫以通之；天地有所不能者，人则为之。此人所以与天地参也。且父母怒，人子不敢疾怨，起敬起孝。故《易》曰：君子以恐惧修省。《诗》曰：敬天之怒。三代圣王，克谨天戒，鲜有不终。汉文之世，同日山崩者二十有九；日食地震，频岁有之。善用此道，天亦悔祸，海内又安。此前代之龟鉴也。愿陛下法之。”因诵文帝日食求言诏。帝悚然道：“此言深合朕意。”

元仁宗延祐四年，夏四月，不雨。帝尝夜坐，谓侍臣道：“雨暘不时，奈何？”萧拜佑道：“宰相之地也。”帝道：“卿不在中书邪？”拜佑惶愧。顷之，帝露香祷于天。既而大雨，左右以雨衣进。帝道：“朕为民祈雨，何避焉！”

明神宗万历九年，夏四月，帝问张居正道：“淮、凤频年告灾，何也？”居正答道：“此地从来多荒少熟。元末之乱，从起于此。今当破格赈之。”又言：“江南北旱，河南风灾，畿内不雨，势将蠲赈。惟陛下量入为出，加意撙节，如宫费及服御，可减者减之，赏赉，可裁者裁之。”

明思宗崇祯十二年，二月。风霾，亢旱，诏求直言。

像这一类的故事和史实是举之不尽的。那些帝王们为什么要这样的“引咎自责”呢？那便是很值得研究的一个重要的问题；从汤祷起到近代的“下诏求言”止，他们是一条线下去的。又，不仅天变及水旱灾该由皇帝负责，就是京都墙圈子里，或宫苑里有什么大事变发生，皇帝也是必须引咎自责的。像宋宁宗嘉泰元

年春三月，临安大火，四日乃灭。帝诏有司赈恤被灾居民，死者给钱瘞之。又下诏自责。避正殿减膳。命临安府察奸民纵火者，治以军法。内降钱十六万缗，米六万五千余石，赈被灾死亡之家。宋理宗嘉熙元年夏五月，临安又大火，烧民庐五十三万。士民上书，咸诉济王之冤。进士潘枋对策，亦以为言，并及史弥远。这可见连火灾也被视为是上天所降的谴罚，并被利用来当作“有作用”的诤谏之资的了。又像元英宗至治二年，夏六月，奉元行宫正殿灾。帝对群臣道：“世皇建此宫室，而朕毁，实朕不能图治之故也。”连一国宫中殿宇的被毁，皇帝也是不自安的。

他们这些后代的帝王，虽然威权渐渐的重了，地位渐渐的崇高了，不至于再像汤那末的被迫的剪去发和爪，甚至卧在柴堆上，以身为牺牲，以祈祷于天；但这个远古的古老的习惯，仍然是保存在那里的。他们仍要担负了灾异或天变的责任：他们必须下诏罪己，必须避殿减膳，以及其他种种的“花样”，也有些皇帝们，正兴高采烈的在筹备封禅，想要自己奢夸的铺张一下，一逢小小的灾变，往往便把这个高兴如汤泼雪似的消灭了；像在雍熙元年的时候，赵光义本已下诏说，将以十一月，有事于泰山，并命翰林学士扈蒙等详定仪注。不料，在五月的時候，乾元、文明二殿灾。他遂不得不罢封禅，并诏求直言。

我们可以说，除了刚从流氓出身的皇帝，本来不大懂得做皇帝的大道理的（像刘邦之流），或是花花公子，养尊处优惯了，也不把那些“灾异”当作正经事看待（像宋理宗时，临安大火。士民皆上书诉济王之冤。侍御史蒋岷却说道：火灾天数，何预故王。请对言者严加治罪）之外，没有一个“为君”“为王”的人，不是关心于那些灾异的；也许心里在暗笑，但表面上却非装出引咎自责的严肃的样子来不可的。天下的人民们，一见了皇帝的罪己求言诏，也像是宽了心似的；天大的灾患，是有皇帝在为他们做着“挡箭牌”的；皇帝一自谴，一改过，天灾便自可消灭了。

这减轻了多少的焦虑和骚动！我们的几千年来的古老的社会，便是那样的一代一代的老在玩着那一套的把戏。

原始社会的“精灵”是那样的在我们的文明社会里拨弄着种种的把戏！——虽然表面上是已戴上了比较漂亮的假面具。

真实的不被压倒于这种野蛮的习俗之下的，古来能有几个人？王安石的“天变不足畏”，恐怕要算是最大胆的政治改革者的最大胆的宣言！

五 “祭师王”

但我们的古代的帝王，还不仅要负起大灾异，大天变的责任，就在日常的社会生活里，他所领导的也不仅止“行政”、“司法”、“立法”等等的“政权”而已；超出于这一切以上的，他还是举国人民们的精神上的领袖——宗教上的领袖。他要担负着举国人民们的对神的责任；他要为了人民们而祈祷；他要领导了人民们向宗教面前致最崇敬的礼仪。在农业的社会里，最重要的莫过于“民食”，所以他每年必须在祈年殿祷求一次；他必须“亲耕”，他的皇后，必须亲织。我们看北平城圈子里外的大神坛的组织，我们便明白在从前的社会里——这社会的没落，离今不过二十余年耳！为万民之主的皇帝们所要做的是什么事。这里是一幅极简单的北平地图，凡无关此文的所在，皆已略去；于是我们见到的是这样：这里有天地日月四坛，有先农坛，有社稷坛，有先蚕坛，有太庙，有孔庙。一个皇帝所要管领的一国精神上的、宗教上的事务，于此图便可完全明了。他要教育士子；他对一国的“先师”——孔子——致敬礼，所以有国子监，有孔庙；他要祭献他的“先公列祖”，所以他有太庙。他所处的是一个农业的社会，一切均以农业的活动为中心，所以有先农坛；而天坛里，特别有祈年殿的设备。又在传说的习惯里，他所崇敬的最高

的天神们，还脱离不了最原始的本土宗教的仪式（虽然佛、回、耶诸一神教皆早已输入了），所以他所列入正式的祀典的，除了“先师”孔子以外，便是天、地、日、月等的自然的神祇，而于天，尤为重视。这样的自然崇拜的礼仪，保存着的，恐怕不止在三千年以上的了。

最有趣味的是关于孔子的崇拜。在汉代，这几乎是“士大夫”们要维持他们的“衣食”的一种把戏吧，便把孔子硬生生抬高而成为一个宗教主。刘邦初恶儒生，但得了天下之后，既知不能以“马上治之”便以太牢祠孔子。行伍出身的郭威，也知道怎样的致敬孔子。广顺二年，夏六月，他到了曲阜，谒孔子庙，将拜左右道：“孔子，陪臣也，不当以天子拜之。威道：孔子，百世帝王之师，敢不敬乎？遂拜；又拜孔子墓，禁樵采，记孔子、颜渊之后，以为曲阜令及主簿。以后，差不多每一新朝成立或每一新帝即位时，几乎都要向孔子致敬的。连还没有脱离游牧生活的蒙古人，也被中国的士大夫们教得乖巧了，知道诏中外崇奉孔子（元世祖至元三十一年事）。知道下制加孔子号曰大成（元成宗元贞十一年事。制曰：先孔子而圣者，非孔子无以明，后孔子而圣者，非孔子无以法。所谓祖述尧、舜，宪举文、武、仪范百王，师表万世者也。可加大成至圣文宣王，遣使阙里，祀以太牢。於戏，父子之亲，君臣之义，永为圣教之遵：天地之大，日月之明，奚罄名言之妙！尚资神化，祚我皇元）。朱元璋是一个最狡滑的流氓，但到了得天下之后，便也知道敬孔拜圣（洪武十五年，元璋诣国子学，行释菜礼。初，他将释菜，令诸儒议礼。议者道：孔子虽圣，人臣也，礼宜一奠再拜。他道：圣如孔子，岂可以职位论哉！然他对于孟子，却又是那样的不敬。这其间是很可以明白重要的消息的。他们那些狡滑的流氓，所以屈节拜孔子者，盖都是欲利用其明君臣之分的一点）。在汉代，皇帝们还常常亲自讲学，像汉宣帝甘露三年，诏诸儒讲五经异同于石渠

阁。萧望之等平奏，上亲称制临决。立梁邱《易》、夏侯《尚书》、谷梁《春秋》博士；又汉明帝永平十五年，帝到了山东曲阜，便诣孔子宅，亲御讲堂，命皇太子诸王说经；又汉章帝建初四年，诏太常将大夫博士郎官及诸儒，会白虎观，议五经同异。帝亲称制临决，作《白虎议奏》。是这些皇帝们竟也要和太常博士们争宗教上或学问上的领导权了。

总之，我们昔时的许多帝王们，他们实在不仅仅是行政的领袖，同时也还是宗教上的领袖；他们实在不仅仅是“君”，且也还是“师”；他们除了担负政治上的一切责任以外，还要担任一切宗教上的责任。汤祷的故事，便是表现出我们的原始社会里担负这两重大责任的“祭师王”，或“群师”所遇到的一个悲剧的最显然的例子。

六 金 枝

为什么古代的行政领袖同时必须还要担负了宗教上的一切责任呢？英国的一位渊博的老学者 Sir James George Frazer 尝著了一部硕大深邃的《金枝》（*The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*）专门来解释这个问题。单是说起“王的起源”（Origin of the King，《金枝》的第一部分）的一个题目，已有了两厚册。所以关于理论上的详细的探讨，只须参读那部书（当然还有别的同类的书），已可很明了的了（《金枝》有节本，只一册，Mecmillan and Co 出版）。本文不能也不必很详细的去译述它。但我们须知道的，在古代社会里，“王”的名号与“祭师”的责任常是分不开的。在古代的意大利，一个小小的 Nemi 地方的林地里，有被称为《月神之镜》（Diana's Mirror）的湖，那风景，是梦境似的幽美。在那湖的北岸，有林中狄爱娜（Diana Nemorensis）的圣地在着。在这圣地里，长着一株某种的树：白

日的时候，甚至夜间，常见有一个人在树下守望着；他手里执着一把白雪雪的刀。他是一位祭师，也是一个杀人者；他所防备的人便是迟早的要求来杀了他而代替他做祭师的人。这便是那个圣庙所定的规律。候补的祭师，只有杀了现任的那位祭师，方才可以承继其位置；当他杀了那祭师时，他便登上了这个地位，直到他自己后来也被一位更强健或更机诈的人所杀死。他所保守着的祭师的地位，同时还带有“王”号（林中之王）。但所有的王冠，是没有比他戴得更不舒服。时时都有连头被失去的危险。凡是筋力的衰弱，技术的荒疏，都足以使他致命。然而这结果总有一天会来到的。他必须是一个逃奴，他的后继者也必须是一个逃奴。当一个逃奴到了这个所在时，他必须先在某树上折下一支树枝——那是很不容易的事——然后方有权利和现任的祭师决斗。如果决斗而死，不必说，如果幸而胜，他便继之而登上了林中之王的宝座，这致命的树枝，便是所谓“金枝”者是。这个惨剧的进行，直到罗马帝国还未已。后来罗马的皇帝因为要掠夺那庙里的富有的宝物，便毁了那个圣地，而中止了这个悲剧的再演。

这个“金枝”的故事，在古代是独一无二的。但在这里所应注意的只是：为什么一个祭师乃被称为林中之王呢？为什么他的地位乃被视为一个国王的呢？“在古代的意大利和希腊，一个王号和祭师的责任的联合，乃常见的事。”在罗马及在拉丁的别的城里，总有一位号为“祭王”或“祭仪之王”的祭师，而他的妻也被称为“祭仪之后”。在共和国的雅典，其第二位每年的主国事者，是被称为王的，其妻也被称为后；二者的作用都是宗教的。有许多别的希腊共和国也都有名义上的王，他们的责任都似祭师。有几邦，他们有几个这类的名号上的王，轮流服务。在罗马，“祭王”的产生，据说是在王制废止以后，为的是要执行从前国王所执行的祭礼。希腊诸邦之有祭师式的王，其起源也不外此，只有斯巴达，他是希腊有史时代的惟一的王国，在其国中，

凡一切国家的大祭皆是为天之子的国王所执行的。而这种祭师的作用和国王的地位的联合，乃是每个人都知道的事。在小亚细亚，在古代的条顿民族，差不多都是如此的（以上就应用 J.G.Frazer 的话）。而我们古昔的国王，如在上文所见者，其联合行政的与宗教的责任而为一的痕迹尤为显明。

国王的职责还不仅做一个祭师而已，在野蛮社会里，他们还视国王为具有魔力的魔术师，或会给人间以风，以雨，以成熟的米谷的神。但也如古代宗教主的受难，或神的受难一样，国王也往往因人民们的愿望的不遂而受了苦难。民俗学者，及比较宗教学者，常称教堂里的“散福”（即散发面包于信徒们）为“吃耶稣”（在英国）。为了这曾引起宗教的信徒们的大冲动过。在我们的社会里，僧尼们也常散送祭过神道的馒头糕饼等物给施主家，以为吃了可以得福。而在古代的野蛮社会里，便有了极残酷的真实的“吃耶稣”一类的事实发生。国王身兼“教主”往往也免不了要遭这场难。又，野蛮人在祈祷无效，极端的失望之余，往往要迁怒于神道身上；求之不应，便鞭打之，折辱之，以求其发生灵应。至今我们的祈雨者还有打龙王一类的事发生。希腊古代神话里，曾有一个可怖的传说：Athamas 做了 Achai 地方的国王。古代的 Achai 人在饥荒或瘟疫时，常要在 Laphyatius 山的高处，把国王作为牺牲，祭献给 Zeus。因为他们的先人告诉过他们，只有国王才能担负了百姓们的罪；只有他一个人能成为他们的替罪的，在他的身上，一切毒害本地的不洁都放在他们身上。所以，当国王 Athamas 年纪老了时，Achai 地方发生了一场大饥荒；那个地方的 Zeus 的祭师，便将他领到 Laphyatius 山的高处而作为 Zeus 的牺牲（见《小说月报》二十一卷第一号，我编的《希腊罗马神话与传说中的英雄传说》）。我们的汤祷的故事和此是全然不殊的。汤的祷辞：“余一人有罪，无及万夫，万夫有罪，在余一人”的云云，也可证其并不是什么虚言假语。

后来的帝王，无论在哪一国，也都还负有以一人替全民族承担的灾患的这种大责任。我们在希腊大悲剧家 Saphocles 的名剧《Oedipus the King》里，一开幕便见到 Thebes 城的长老们和少年人，妇人们，已嫁的未嫁的，都集合于王宫的门前，有的人是穿上了黑衣。群众中扬起哭喊之声，不时的有人大叫道：

“奥狄甫士！聪明的奥狄甫士！你不能救护我们么，我们的国王？”这城遭了大疫，然而他们却向国王去找救护！但在比较文化进步的社会里，这一类的现象已渐渐的成为“广陵散”。国王也渐渐的不再担负这一类的精神上的或宗教上的大责任了。然而我们的古老的社会，却还是保存了最古老的风尚，一个国王，往往同时还是一位“祭师”，且要替天下担负了一切罪过和不洁——这个不成文的法律到如今才消灭了不久！

七 尾 声

最后，还要讲一件很有趣味的事：在我们中国，不仅是帝王，即负责的地方官，几千年来也都还负着“君”、“师”的两重大责任。他们都不仅是行政的首领；他们且兼是宗教的领袖。每一个县城，我们如果仔细考察一下，便可知其组织是极为简单的。在县衙的左近，便是土谷祠；和县长抗颜并行的便是城隍，也是幽冥的县官。还有文昌阁、文庙，那是关于士子的；此外，还有财神庙、龙王庙、关帝庙、观音阁等。差不多每一县都是如此的组织或排列着的。这还不和帝王之都的组织有些相同么？一县的县官，其职务便俨然是一位缩小的帝王。他初到任的时候，一定要到各庙上香。每一年元旦的时候他要祭天，要引导着打春牛。凡遇大火灾的时候，即使是半夜，他也必须从睡梦中醒来，穿起公服，坐在火场左近，等候到火光熄灭了方才回衙。如果有大旱、大水等灾，他便要领导着人民们去祈雨，去求晴；或请龙

王，或迎土偶。他出示禁屠；他到各庙里行香。他首先减膳禁食。这并不因为他是一位好官，所以如此的为百姓们担忧；这乃是每一位亲民的官都要如此的办着的。他不仅要负起地方行政的责任，也要负起地方上的一切的灾祥的以及一切的宗教上的责任。每一县官如此，每一府的府官，推而上之，乃至每一省的省官也是如此。他们是具体而微的“帝王”；“帝王”是规模放大的“地方官”。他们两者在实质上是无甚殊异的。

韩愈是一代的大儒；他尝诋毁宗教，反对迷信，谏宪宗迎佛骨；然当他做了潮州刺史的时候，便写出像《祭鳄鱼文》一类的文章出来，立刻摆出了“为官”“为师”的气味出来。

还有许多地方官闹着什么驱虎以及求神判案的种种花样的，总之，离不开“神”的意味，固不必说，简直像崔子玉、包拯般的日间审阳，夜里理阴的“半神”似的人物了。

直到了今日，我们在我们的这个社会里，还往往可发见许多可发笑的趣事。当张宗昌主持着山东的政务时，阴雨了好久。他便在泰山顶上架了两尊大炮，对天放射，用以求晴。这虽然未免对天太不客气，但据说，果然很有效，不久便雨止天晴。

好几个省的政务官至今还领导着大大小小的官去祭孔。他们是不甘放弃了“师”的责任的。

据说，当今年黄河决口时，某省的主席下了一道严令，凡沿河各县的县长，都要把铺盖搬到河堤上去防守，不准回衙，直到河防出险了为止。

有一次，某市发生了大火灾，某公安局长亲自出发去扑救，监守在那里不去，直到火熄了下去。

他们，据说，都还是“好官”！

至今，每逢旱灾的时候，还有许多的地方是禁屠的。

以上只是随手举出的几个例子，如果读者们看报留心些，不知道可以找到多少的怪事奇闻出来。

我们的社会，原来还是那末古老的一个社会！原始的野蛮的习惯，其“精灵”还是那末顽强的在我们这个当代社会里作祟着！打鬼运动的发生，于今或不可免。

民国二十一年十二月二日写毕于北平

（原载《东方杂志》，1933 年第 30 期）

槃瓠神话的考察

钟敬文（1903～ ），男，广东海丰人。著名诗人、散文家，中国民俗学运动的重要开拓者和组织者。北京师范大学教授，中国民俗学会理事长。学术论著十余部，论文数十篇，代表作有《钟敬文民间文学论集》、《新的驿程》、《建立中国民俗学派》等。

引 言

槃瓠神话是中国南部少数民族祖先起源的神话^①，具有高度

① 关于中国南部各省的少数民族，古来许多文献上，几乎都说是瓠瓠的子孙，这种说法恐怕没有什么“可凭信”的价值。刘锡蕃在其近作《岭表纪蛮》中，极言只有瑶族（包括畲民）才是瓠瓠的子孙，因为祀柏瓠的只有那个民族。本文引作例证的文献，较多采用瑶族的材料，偶然也引用属于苗族的材料，因为在中国古代文献上，“苗”字含有广狭二义。前者和泛称南方少数民族的“蛮”或“蕃”是同义词，后者则是专指某个特定的民族。为此在关于“苗”族的文献中，往往混杂有关于瑶、壮等民族生活的记录。本文在使用有关苗族的文献时，是从“苗”字的广义着眼的，凡涉及瑶的地方也不得不从古代文献泛称为“蛮族”。古代文献中，对少数民族往往有称为“蛮夷”之类的歧视称呼，本文有的地方又不得不引用，但并非同意这种偏见。

的文化史的意义。在这个神话中，我们可以窥见原始人生活、习惯及思想的一斑。如果把从古到今世界上各民族的同类神话搜集起来，进行精密的整理和研究，这对于阐明人类幼年期的文化史，无疑将会有所帮助。

槃瓠神话虽然只是偶然地被记载在早期的中国文献上，但这终究是一件可喜的事情。根据可靠的材料，这个神话在东汉时代已有著名学者应劭的记录^①。到了魏、晋、南北朝，它在流传中又产生种种的歧异，分别见录于当时文人、史家的著述，直至今日，这股余波仍未断绝。

古代的学者记录了槃瓠神话，但却不能正确地理解它。《通典》的作者杜佑最先对于范晔的记载提出非难^②。到了宋朝又有罗泌出来应和。罗泌本人也被后世的学者指摘为好著录怪诞，可是他对于槃瓠神话，却毫不含糊地斥之为诡妄^③。其后还有侯加地的辩难——一种“唯理主义式”的辩难^④。直至现在，《岭表纪蛮》的著者刘锡蕃，还把《后汉书》等关于这个神话的记载看作是“附会无稽之词”，并由此慨叹国人之妄言妄听，正是造成学术不进步的最大原因^⑤。可见这个神话在中国前代的学者们那里所受到的误解真是不少。

然而这个富有意义的神话，决不会永远为误解的迷雾所掩

① 据《后汉书·南蛮西南夷传》，李贤注。又罗泌地说：“应劭书遂以为高辛氏之犬，名曰槃瓠，妻帝之女，乃生六男六女，自相夫妇，是为南蛮”。（《路史发挥》卷一《论槃瓠之妄》）

② 杜佑：《通典》卷一八七《南蛮》上《槃瓠》条云：“按范晔：《后汉书·蛮夷传》，皆怪诞不经，大抵诸家所序，大多类此”。

③ 罗泌：《路史发挥·论槃瓠之妄》。文中有云：“……是黄闵《武陵记》所志者，然实诞也”。又云：“高辛氏之事，常窃诞之。”

④ 转引自清修《湖南通志》。侯加地的辩论之词如下：“尖负公主至南山石室，道数千里，即使一虎负人，人将逐之，而况一犬乎”？

⑤ 刘锡蕃：《岭表纪蛮》第一章《瑶族》条。

蔽。目前，对于它的科学探究的曙光已经出现在学术界的一隅，而且是越来越扩大了。1928年，笔者的朋友余永梁首先在《西南民族研究专号》上发表了《西南民族起源神话——槃瓠》^①，我在为他写的论文《后记》中指出这篇文章提出了两个问题：一个是“槃瓠故事和盘古故事”，另一个是“槃瓠故事与马头娘传说”^②。余文的论断虽然未必是定论，但是这种探讨是一种开创性的而且合理的研究。余文发表两年之后，笔者在起草《种族起源神话》一文时，除了引用《搜神记》中关于这个神话的记录之外，还引用了明代邝露及近人某君的记述，希图证明槃瓠原是南方少数民族的动物祖先——自认为是血统所由来的“图腾”^③。但是笔者那篇文章只不过是简略的论述。对于这个富有学术意义的问题——槃瓠是南方少数民族图腾的问题——的探讨，去年由于松村武雄博士的着笔而比较有力地展开了。博士在那篇《狗人国试论》的论文中，引用了关于这个神话的历史文献及其它记录，从而推断说槃瓠是某个南方少数民族的图腾^④。由于他的文章重心并不在此，有关槃瓠是南方少数民族图腾的考证只是他文章中的一个侧面，所以对于这个问题不能作更详尽的论述，但是他的探讨还是很有价值的。

如前所述，关于槃瓠神话的科学研究，现正在逐渐开展中。但是，在这个境域之内确实还有很辽阔的荒土，需要我们用很大的努力去从事开拓的耕耘。不仅是材料的搜集、比较工作需要

① 见中山大学《语言历史学研究所周刊》第三集，第三十五、六期合刊。

② 这类问题在余文未发表之前也偶然有人论及。余文主要是对于槃瓠神话的一种比较的和综合的探讨。

③ 《民众教育季刊》，第3卷，第1号。

④ 《民众教育季刊》，第3卷，第1号。松村博士在这篇论文中所引用的文献，见之于《搜神记》、《玄中记》、《后汉书》、《三才图会》等书。博士根据干宝《晋纪》的叙述，从而推断犬属是古代南方少数民族的图腾之一种。

做，有关槃瓠图腾的性质问题也需要研究。此外，我们还面临着许多新近提出而有待于解决的问题。

看到这一情况，笔者不敢偷安，决心要尽力耕耘那些尚未开拓的部分。这方面的有关问题都是很有趣味的，但是为了便于探讨，只能先从中选择一些来进行研究。本文主要论证两个问题，即对槃瓠神话诸记录（文献的和口碑的）的搜集和比较研究，以及确定主人公槃瓠的图腾性质。

上 篇

槃瓠神话，有的文献说在汉朝已经被录于应劭的著作之中。但是，在他流传下来的著作《风俗通义》里，却找不到有关的记载。如果退一步，依从章怀太子的说法，就算把范曄的记述看作是应劭的手笔。但是，仅仅弄清楚应劭对这个神话的记录情况还是不够的。

现在且先来看看干宝的《搜神记》中有关的记录。干宝这本书目前有两种流行本。一种是作为单行本发行的，另一种则被收录在《汉魏丛书》、《龙威秘书》等丛书中。前者凡20卷、后者10卷。两方所记载的槃瓠神话，不仅有些地方文字不同，连情节也有相异之处。松村博士在《狗人国试论》中所引用的是后者^①，而笔者在《种族起源神话》中引用的却是前者。很明显，两者之中无疑有一种是后人假作或窜改过的。然而我们一时不能

^① 松村博士文章中引用此文献时并未注明出处，可能是从类书中转引的。由于其文词完全和从书本的《搜神记》一致，所以笔者作此推测。

断定哪一种是真，哪一种是假^①。鉴于这些记录都是比较前期的文献，对于这种神话的研究都有相当重要的意义，所以都抄录如下：

高辛氏，有老妇人居于王宫。得耳疾历时。医为挑治，出顶虫，大如茧。妇人去后，置以瓠簋，覆之以盘。俄尔顶虫乃化为犬，其文五色，因名“槃瓠”，遂畜之。时戎吴强盛，数侵边境。遣将征讨，不能擒胜。乃募天下有能得戎吴将军首者，购金千斤，封邑万户，又赐以少女。后槃瓠衔得一头，将造王阙。王诊视之，即是戎吴。为之奈何？群臣皆曰：“槃瓠是畜，不可官秩，又不可妻。虽有功，无施也。”少女闻之，启王曰：“大王既以我许天下矣。槃瓠衔首而来，为国除害，此天命使然，岂狗之智力哉？王者重言，伯者重信，不可以女子微躯，而负明约于天下，国之祸也”。王惧而从之。令少女从槃瓠。槃瓠将女上南山，草木茂盛，无人行迹。于是女解去衣裳，为仆竖之结，着独力之衣，随槃瓠升山入谷，止于石室之中。王悲思之，遣往视覓，天辄风雨，岭震云晦，往者莫至。盖经三年，产六男六女。槃瓠死后，自相配偶，因为夫妇。织绩木皮，染以草实，好五色衣服，裁制皆有尾形。后母归，以语王，王遣使迎诸男女，天不复雨。衣服褊褊，言语侏僂，饮食蹲踞，好山恶都。帝顺其意，赐以名山广泽，号曰“蛮夷”。蛮夷者，外痴内黠，安土重旧，以其受异气于天命，故待以不常之律。因作贾贩，无关繻符传租税之赋；有邑君长，皆赐印绶；冠用獬

① 载于单行本的槃瓠神话，隐约可见《魏略》所记的槃瓠犬由来的传说和《后汉书》的槃瓠神话记录相混合的痕迹。然唐朝欧阳询等所撰的《艺文类聚》兽部中引用的《搜神记》记述，也有和《魏略》所载的槃瓠犬的由来相同的一段文字，所以事实究竟怎样，一时颇难断定。

皮，取其游食于水。今即梁、汉、巴、蜀、武陵、长沙、庐江郡夷是也。用糝杂鱼肉，叩槽而号，以祭槃瓠，其俗至今。故世称“赤髀横裙，槃瓠子孙。”^①

以上是载在单行本上面的。下面抄录丛书本的：

昔高辛氏，有房王作乱，忧国危亡，帝乃召群臣，有能得房氏首者赐千金，分赏美女。群臣见房氏兵强马壮，难以获之。辛帝有犬名槃瓠，其毛五色，常随帝出入。其日，忽失此犬，经三日以上，不知所在，帝甚怪之。其犬走投房王，房王见之，大悦，谓左右曰：“辛氏其丧乎？犬犹弃王投吾，吾必兴也。”房氏乃大张宴，为犬作乐。其夜房氏饮酒而卧，槃瓠衔王首而还。辛见犬衔房首，大悦。厚与肉糜饲之，竟不食。经一日，帝呼犬亦不起。帝曰：“如何不食？呼又不来？莫是恨朕不赏乎？今当依募赏汝物，得否？”槃瓠闻帝此言，即起跳跃。帝乃封槃瓠为会稽侯，美女五人，食会稽郡一千户。后生二男六女，其男当生之时，虽似人形，犹有犬尾。其后子孙昌盛，号为犬戎之国。周幽王为犬戎所杀。只今土蕃，乃槃瓠之胤也。^②

和干宝差不多同时代的郭璞，在他的《山海经》注文中也录有槃瓠神话，郭云：

昔槃瓠杀戎王，高辛以美女妻之。不可以训，乃浮之会

① 干宝：《搜神记》，卷14。

② 见《龙威秘书》本卷3，文中的“会稽侯”、“会稽郡”或又写作“桂林侯”、“桂林郡”。

稽东南海中，得三百里地封之。生男为狗，女为美人。是为狗封之民也。^①

此外，在晋朝还有一向题作郭氏所著的《玄中记》，其中也载有这个神话，大体上和上面所引的郭璞注文相同，署名上所谓“郭氏”也许就是郭璞吧^②。

范晔的《后汉书·南蛮西南夷传》说（也可以看作是应劭的记录）：

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克。乃访募天下，有能得犬戎之将吴将军头者，购黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五采，名曰槃瓠。下令之后，槃瓠遂衔人头造阙下，群臣怪而诊之，乃吴将军首也。帝大喜，而计槃瓠不可妻之以女，又无封爵之道。议欲有报而未知所宜。女闻之，以为帝皇下令，不可违信，因请行。帝不得已，乃以女配槃瓠。槃瓠得女，负而走入南山，止石室中。所处险绝，人迹不至。于是女解去衣裳，为仆妾之结，著独力之衣。帝悲思之，遣使寻求，辄遇风雨震晦，使者不得进。经三年，生子一十二人，六男六女。槃瓠死后，因自相夫妻。织绩木皮，染以草实，好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归，以状白帝，于是使迎致诸子。衣裳班兰，语言侏僂，好入山壑，不乐平旷。帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。外痴内黠，安土重旧。以先父有功，母帝之女，因作贾贩，无关梁符传，租税之赋。有邑

① 《山海经广注》，卷20。

② 例如，宋胡罗苹曰：《玄中》之书……不知撰人名氏。然书传所引，皆云“郭氏《玄中记》，而《山海经》记狗封氏事，与记所言同一，知为景纯。”

君长，皆赐印绶，冠用獭皮。名渠帅曰精夫，相呼为婁徒。今长沙武陵蛮是也。^①

范曄以后直到清朝的一千多年之间，槃瓠神话依然不断被著录于史乘之中，但是，却未发现有比前引的几篇更重要的新材料。在《艺文类聚》、《通典》、《太平广记》、《太平御览》、《册府元龟》、《通志》、《文献通考》、《三才图会》等古籍中，关于槃瓠神话的记载，不是直录旧文，便是删存骨干，或合并古记而加以删节^②。

关于槃瓠神话比较完整而重要的文献，已尽于前所引述^③。此外，还有一些和这个神话有关的断片记录，为节省篇幅起见，这里就不再抄录了。

笔者近来出于种种的机缘，得到一些有关这个神话的新材料。新材料和上面引述过的典籍记载颇不相同，如果把二者进行一番比较，实在是很有意思的事情。

余永梁在他的论文中最先引用了从广东省采集到的记录。它的内容如下：

① 《后汉书》卷 76《南蛮西南夷传》。引文据中华书局，1973 年版标点本改。——本丛书编者注

② 载于《册府元龟》等书的是直录《南蛮传》旧文的例子，刊于《通典》等书的是删存主干的例子，而《三才图会》中所载的是并合古记而加以删略的例子。

③ 刘锡蕃：《岭表纪蛮》第一章有如下一则记录“南越王，有犬名槃瓠，王被擒，其母传令有能脱王归者，当以王女妻之。槃瓠闻言欣然往，窃负而逃，遂妻以女。槃瓠纳诸石谷，与之交媾，生子数人：曰僮、曰瑶、曰僚、曰俚、曰伶、曰侗，各成一族，自为部落，不相往来，故瑶人多姓‘槃’。嫌犬名不雅，改为‘盘’。且冒称盘古之裔，其实非也”。按：此传说是槃瓠神话的异传。故事的一部分极似马头娘传说。据刘氏自注，此文引自《古今图书集成》1410 卷，但笔者曾在匆忙中查阅此书，却未见有载。姑志于此，以待进一步查考。

从前有一个皇帝烂了足，很利（厉）害，遍请医生们医理，都不见效。时帝蓄有大黄犬一只，性甚驯，无论命它什么事，它都很顺从。一天帝独居，犬在帝旁，便向这犬说，你能医好我的足么？它表示可以医好。帝对它说，你真能把我的足医好了，情愿将公主配你，并封你疆土。它于是点头将己舌向帝烂足舐了一阵，不数日，足便好了。它便向皇帝作要求的样子。帝晓得它的意思，但不愿将公主给它，因为人和兽怎能配合。只允给予许多金子和封以广土。它见帝不允，很不快活，几天不食。帝怜念它医好自己的足，不得已将公主配它，并封以荒土。公主见父言出法随，也只得从它居住这荒土。后来生的儿女多有尾。这是关于人类有尾的传说。^①

这个故事无疑是槃瓠神话的一个异传，因为它们的情节大体上是相似的。类似这样的传承情况，在浙江省南部畲族所居住的地区也有发现。笔者近来已经获得两则有关材料。下面先转录怀清所记录的一则：

昔某皇帝患烂足疾。国内的医生都不能医好。皇帝便下命令谁能够医好烂脚便把皇女嫁他。某天，有一匹狗来对皇帝说，你的脚让我舐三天一定会好的。皇帝起初不相信它。后来觉得有点奇怪便让它试试看，却意外地有了效果。因为舐过一次而大大减少了痛苦，便让它继续舐下去。第三天，脚竟完全好了。于是，狗便向着皇帝要求皇女。但是，皇帝和皇女因为它是畜生而不允许它。狗便说：“请你把我藏在

① 《语言历史学研究所周刊》，第35、36期合刊的《西南民族研究专号》，记录者是叶观君。

柜中，四十九天之后我便成为一个漂亮的人了。”皇帝照着他的话做了。皇女非常懊丧地，在第四十八天就把柜子打开来。这时狗的身体已经变成人样，只有头还没有变成。他因为皇女不守戒约而不能变成完全的人样，所以很恨皇女。这时候皇帝和皇女已经不能找出口实来拒绝他，便招他做了駙马。他们所生的五个孩子由皇帝赐以五姓，即雷、兰、钟、鼓、盘。现在多数的畬都是从这五人出来的。

以下再抄录魏人箕的记录：

从前，某个贤明的国王有一个非常美丽的女儿，国王十分地溺爱她。某一天皇女突然不见了，国王十分焦急地使下臣们各处搜查，但是半个月还一点消息都没有，国王深思之后，贴出一张布告。说是有谁找到了皇女，便招他作女婿。这张布告贴出没几天，某一天黄昏时候，一只壮大的狗带皇女到宫里来。国王大为欢喜，可是，看到带皇女回来的却是一个畜生，不觉烦恼起来。但是因为he不想失信，便对狗说：“皇女当然要下嫁给你了，而你又是兽类，怎么好呢？”狗听了频频摇动尾巴对王说：“把我放在铜柜内七天，我可以变成漂亮的人。”王就命侍臣照办了。宫女们听说狗要变成人，觉得很奇异，但因为国王的禁令还不敢打开铜柜。到第六天夜晚，一个宫女终于打开来看了，那只狗的身体和手脚已经变成人的样子，只有头还没有变成，因为被人打开来看了，已经不能再变。国王为了履行自己的约言，不得已把皇女给它。狗和皇女就是后来畬的始祖。^①

① 魏人箕和怀渭二君的记录稿，是笔者收到未刊稿。

这两份记录，一看便可知道和余永梁所引用的是同一个故事，无需要加以分析。不过，值得注意的是现在在朝鲜人民当中，也流传着和中国南部少数民族起源神话同样的故事。他们是这样叙述的：

从前黄帝轩辕氏有一个最爱的女儿，为了选女婿而用绳作一个大鼓挂在门前，布告说：如果有人打这个大鼓使鼓声传到内庭去便收他作女婿。某一天有了鼓声，出来一看，见是狗在打鼓。叫它再打，它又举起脚来，真的发出像皮大鼓一样的声音。只得依照约言把女儿给了它。狗伴着女子，日里是狗，夜晚就变成美少年，言语应对也和人一样。某天狗对妻子说，明晚为了要完全变做人，须得禁闭在房内。房内如果有痛苦的声音也切不可偷看。第二晚果然房内有痛苦的声音，妻子忘记戒约跑去偷看，狗已经脱去皮毛几乎是完全的人形，但是只有头上还剩有些皮毛，因为被妻子所窥，已经不能再脱了。现在的□□人是他们的后裔，所以头上留长发作标志。^①

为什么会产生这种地域相隔较远，而其流传的故事却相似的情况呢？是由于人种迁移，还是由于故事本身的传播，或者还有其它的原因？探讨这类问题，对传承学的研究是有意义的。然而这不是本文的主意，因此不准备去讨论它。

关于槃瓠神话的近代人的记述，除了前面介绍过的以外，还有刘锡蕃所记的新资料。

① 见今西博士：《朱蒙传及老獭鞋传说》（刊于为内藤博士颂寿纪念的《史学论丛》，原文是长川口卯氏所采访的）。这和中国南方少数民族起源的神话无疑是一致的。

其一云：“或谓瑶之始祖，生未旬日，而父母俱亡。其家畜猎犬二，一雌一雄，驯警善伺人意，主人珍爱之。至是，儿饥则雌犬乳儿，兽来则雄犬逐兽。儿有鞠育，竟得生长。娶妻生子，支裔日繁。后人不忘狗德，因而祀奉不替。”^①

其二云：“或又谓瑶之始祖畜一犬，甚猛鸷。一日临战，于阵上为某大酋所执。将杀之，刃举而犬猛啮酋。酋出不意，竟死。瑶甚德狗，封之为王，以所爱婢妻之。其后子孙昌大，遂成一族。”^②

其三云：“其又一说，则与范曄《后汉书》所云相类。唯谓犬子长成之后，与狗父出猎。狗父老惫，堕崖而亡。子负犬还。犬时口流鲜血，沿子肩部下交于胸。子哀之，自后缝衣，即像其形，另缀红线两条，以为纪念。”^③

上面所录的三则记述，虽然过于简略，但其重要价值是不容忽视的。下而先就其中最重要的两点发表一些意见。

其一，综观上述各种记录，可以看出现代所搜集的槃瓠神话，倒似乎比古代文献的记载更接近于原始的形态。范曄、干宝的记录都是在一千多年以前写下的，但是故事中所涉及的制度和所表现的思想，却类似于文明社会的产物。例如：“乃募天下，

① 刘锡蕃：《岭表纪蛮》，第8章“狗王”条。

② 刘锡蕃：《岭表纪蛮》，第8章“狗王”条。

③ 同上。又刘氏所著《苗荒小纪》中也载有这个神话，说法略有不同，今并录之以资参考。其文曰：“瑶之始祖，父犬而母人，或曰，女为高辛氏公主，生四子，及长，挈犬出猎，犬老惫不能工作。子怒，推之河，死焉，及归，其母问犬，子以告。母大恸，以实语子。子亟赴河，负犬尸还。犬时口流鲜血，沿子胸部而下。子哀之，自后缝衣，必纫红线两条，交叉于胸，所以为纪念也（见第8章）。按无名氏著的《桂阳风俗记》中，叙述土人赛槃瓠的礼俗云，“其歌尾词，辄曰寻耶（爷）去。言槃瓠以寻父死于野，招其魂焉”（《小方壺斋輿地丛钞》第六帙）。这一记述过于简略，使人无法明白传说的原委，但仍可以肯定必和刘氏的记述有关，系同一神话的歧传。

有能得戎吴将军首者，购金千斤，封邑万户。”以及“帝大喜，而计槃瓠不可妻之以女，又无封爵之道……女闻之，以为帝皇下令，不可违信，因请行”等等的记叙，就是明显的例子。过去有些学者之所以对这个神话产生怀疑，主要原因就在这里^①。固然，古代文献中也有能比较保持原始文化色彩的记载，但是大体上都被套上了后代文化思想的锦衣。而现代所记录的几篇材料中，虽然也同样表现出某些和产生这一神话时的社会情况不相调和的地方，然而从全局来看，比起范、干等人的记述来，和口头流传的原型显然接近得多。例如在浙江的畚祖传说中，一方面有着“皇帝和公主，因为它是畜生而不许它”这样的说法，另一方面其整体的叙述却毕竟保存了一种比较纯朴的形态。

应该如何解释古记录（以至一部分新记录）中存在比较后起的文化色彩的这一现象呢？以笔者的浅见，认为可能由于以下三个原因。

（1）产生和传承这个神话的少数民族，后来他们的文化发展到相当的高度（不论是全体或是一部分），所以一面承继着远祖的传说，一面又有意识或无意识地进行了修改。

（2）当这个神话由少数民族传到汉族的时候，汉族人民不知不觉地把自己比较高级的社会文化色彩掺和进去，因而改变了它的原形。

（3）出于记录者有意无意的改动。

上面所说的第一条，是造成各民族大部分的神话先后异形的一个重要原因。然而对于这个特定神话的变形考证来说，却不能作为主要的理由。为什么呢？因为产生及传承这个神话的少数民

^① 例如杜佑说：“晔云：高辛氏募能得犬戎之将军头者，购黄金千镒，邑万家，妻以少女。按黄金，周以前为斤，秦以二十两为镒。三代以前分土，自秦汉分人。又周末始有将军之官，其吴姓宜自周命民。晔皆以为高辛氏之代，何不详之甚”！

族，迄今为止文化程度仍滞留在比较幼稚的状态——由于分布的地区不同，文化状况稍有差别，但基本上是没有太大差距的^①——不管怎样，实际情况都和范晔、干宝记录中所反映的不相适应。

第二、三两条，虽颇富于盖然性，但也不能很容易地判别它们的主次。——或者可以说，从某个方面看来，还是后者起了较大的作用吧^②。

其二，古今各种记录，故事情节虽然多少有所不同，但是故事主干却大体相同。换句话说，它们似乎是同出一源的异传。

众所周知，神话、传说很容易变形，这是“传承学”上的一条规律。至于变化的程度、原因，却是各不相同的。无论如何，只要经过相当的时间或空间的流传，任何神话、传说恐怕都不大可能完全保持产生时的固有形态。一部族、一种族、或者一民族的神话（包括极严肃的族祖起源神话在内），辗转传述的结果，必然分化成若干大同小异或小同大异的型式。流传的时间愈久、范围愈广，差异也就愈大。试举一、二个例子来看，如台湾巴娃奴族的关于祖先发祥的神话，就因部落、蕃社或者叙述的人不同而产生差异，以致想作出一个概括的说法都非常困难。仅只关于祖先出生这一点，就有以下各种的异说。“有说是由石卵孵化的，有说是从大石的裂缝生长的，有说由竹里生出的，有说是由大树根生出的，又有说用神仙的歌造出的。”关于出生地点的说法同样也是纷歧不一^③。另外，苗族（狭义的）

① 参检有关南方少数民族的各种文献，其中所记述的瑶、畲族的生活情况，大抵是处在狩猎兼初期农耕（即刀耕火种）的阶段，近年来，其中汉化化了的部分，大抵也只从事稍为高级的农业。

② 范、干二氏的记录，一部分文词和本来是素朴的“民间传承”相异，这大约是经过记录者渲染了的。

③ 见台湾总督府习惯调查会出版的《番族习惯调查报告书》第五卷之一。

的种族起源神话也呈现颇为歧异的样式^①。总之，世界各民族的神话和传说，在经历了相当的时间和空间的口耳相传之后，都必然会多少有所改变。

综观槃瓠神话的古今诸记录（除刘氏记述和第一则外^②），故事的主要情节大体是相同的。它的简略型式是：

- （1）某首领遭遇某种急难^③。
- （2）一只狗为他完成工作。
- （3）狗得首领女子为妻。
- （4）狗和女子成了某一种族的祖先。

以上这些主要情节，必定是这个神话产生时的本来样式——至少是非常接近于本来的形态。我们在上述各种记录中所见的种种异说，主要是在“传承过程”（包括汉族传述阶段）中产生的。这是就一般而言，如果细加剖析，那么，其中也会有由记录者所加的部分，或者神话中某些初生时的说法，由于部族分化而仅留存于某一部分族人的口中。例如，在采自浙江南部的记录中，有着当狗正在变形时因妻子违约而失败的情节，这种说法似乎并不是后起的。

① 参看东京帝国大学出版的《苗族调查报告》第四章及刘锡蕃《岭表纪蛮》第一章。

② 刘氏所记的这个槃瓠神话（上文引用的“其一”：“或谓瑶之始祖，生末旬日，而父母俱亡……”条），和这个神话的一般说法颇不相同。但由故事的情节看来，大约不是极后代的产物，也不是汉民族的伪造，因为像这个类型的神话，在一些文化后进的种族也在流传。举例说来，《周书》卷十五的记载云：突厥祖先在幼年时，被部族中人弃于草泽之中，一只牝狼给他肉吃，得免于死，长成之后，与狼交合而下后代，是为突厥。在罗马的建国神话中，也有说一个被弃的婴儿得牝狼的哺乳而长大，后来成了建国英雄的故事。

③ 这一节在间岛朝鲜族的同型神话中有一种说法是“酋长特意出难题”。

下 篇

如“引言”所述，从唐朝到现在，有些学者对槃瓠神话持有怀疑的意见。他们中有的人认为，这个神话所说的不符合历史事实；有的人觉得神话中的事件太过于违反事理；也有的人说，神话中的怪诞之处是由于后人误解附会而加上去的。他们的意见虽然彼此不同，但是对于这个神话中所说的事情，以至神话本身，都一致的抱着怀疑的态度^①。

应该承认，这些看法并不是没有理由。甚至可以说，它们在一定程度上还是正确的。不过我们不能满足于这种简单的否定结论，而必须作进一步的科学的探讨。

任何神话的产生和流传，都必定有它的现实根据和心理根据。槃瓠神话中的狗祖先及其行为，在很长的年代里一直被南方少数民族认为是真实的事情。可见这槃瓠神话无疑是真正存在过的。它不是后人（包括记录者）的随意捏造。

在澳洲、亚洲及美洲等地区的土人部落中，把动物或植物——极少数是无生物当作亲人而对之敬爱的习惯，即所谓 Totemism（图腾崇拜），谁都知道它今天还残存着。这种习惯的表现之一，是凡信奉图腾的氏族，大抵把那作为图腾的动物、植物或无生物，认作自己的血统所由来，并造出种种的神话、传说来加以证明。美洲的印第安图腾氏族，乃至古代及现代信奉图腾的人群之中，都存在这类的传承。关于这种信念和行事的资料，除民族学的及文献学的以外，在先史考古学中也

^① 以为不合历史事实的有杜佑，认为太违反事理的有侯加地，主张因后人误解、附益而产生这种怪诞的说法有罗泌、刘锡蕃。

可以发现^①。现在试举民族学上一二个显著的例子。

据美洲绰头人 (Indian's Chotows) 的传说, 那些蛇氏族、鹰氏族, 便是蛇、鹰和人类的女子结合而发祥的^②。虾氏族传说, 从前绰头人从缸里拾到虾, 便教它用两脚走路, 把它的脚爪和身上的毛除掉, 这个甲壳动物就逐渐变成人了。据说这就是那个氏族的起源^③。又有一个神话说是一只鸟捉住一只蜂壳, 那壳忽然变作少女, 后来产生了印第安的一个氏族^④。在马达加斯加岛的亚卡拉脱拉人当中, 传说狗是本部落的祖先^⑤。诸如此类的例子, 实在不胜枚举。所以许多学者认为, 氏族成员自认为出于动物祖先的血统, 正是图腾制度的一种特征^⑥。

由此看来, 槃瓠神话, 不也就是我国南方某些少数民族在其氏族时代产生的关于自己图腾祖先的一种传述么?

所谓“槃瓠”——这个神话的主人公, 并不是以动物命名的祖先的误传^⑦, 也不是开辟中华的盘王的讹传^⑧, 实在是某些少数民族所信奉的动物, 是图腾时代的“动物的祖先”。因为在这

① 早川译:《世界原始社会史》第二编第四章中说:“在法兰西的某个洞穴内发现奴次绘画:一个肚子很大的孕妇仰卧着,上面站着驯鹿。这个绘画,恐怕是表现了一种动物起源的图腾信仰”。

② 见托依 (C.H.Toy) 著《宗教史序说》(Introduction to the history of Religion) 第五章。

③ 培松:《图腾主义》,第三章。

④ 培松:《图腾主义》,第三章。

⑤ 培松:《图腾主义》,第三章。

⑥ 例如高尔登魏塞尔 (A.A.Goldenweiser) 在他所著的《图腾主义的分析与研究》中所举图腾主义五特征中的“从图腾发展来的信念”一例。又伯恩女士也在她增订的《民俗学概论》中有关于成员和图腾的血缘关系或他们自信是来自图腾的例证。

⑦ 罗泌说:“伯益经云,卞明生白犬,是为蛮人之祖,卞明黄氏之曾孙也。白犬者乃其子之名。盖若世之乌帮(疑幫之误)、犬子、豹奴、虎饨云者,非狗犬也。”

⑧ 刘锡蕃认为《后汉书》等所记述的坂瓠,乃是最先开辟华土的一个瑶民族长——盘王的误传。

个神话中，兽和人结合，以及族人是从兽的传殖而生的种种说法，正是图腾时代人类所必然产生的思想——人和兽没有分别，甚至还有着亲密关系的一种合理的“心之反映”。

如果认为这个神话还不足以说明槃瓠是某些少数民族的图腾动物，我们可以另外找到各种更加有力的证据。首先从宗教仪式来看。因为礼仪是原始人群真实生活的一个重要方面。

法国著名的社会学者杜尔干（Emile Durkheim）将原始人群的宗教仪式（图腾民族的宗教仪式）作了分类，其中有所谓“模仿的”及“纪念的”仪礼。前者是当氏族举行宗教典礼的时候，族员及司祭者们模仿氏族图腾的形态、举动及声音等等的行为。这样做的主要目的是表示族员和图腾是同一性质的，彼此间有亲缘关系，都是共同社会的成员。后者是在行宗教典礼的时候，族员及司祭者们，以种种的设备和动作表演神话祖先的“传说生活”。这样做的目的是在使氏族的“神话的过去”复活在氏族成员的精神中，使他们振奋起为生存所必需的集团意识——社会的意识^①。

以上所说的两种礼仪（特别是前一种），在各地的图腾部落中是常见的。下面举几个明显的例子。澳洲的阿仑达族在举行图腾动物（青虫）的祝祭的时候，有模仿青虫由蛹蜕壳出来的仪式^②。又在举行另一种青虫图腾的祝祭时，“主祭司一下向地面曲下身体，又一下跪行着，同时抖动伸出的手腕，以表示昆虫振动翅翼。还时时伏在楯上，模仿蛾由卵生出来飞回在树上的样子……祭司模仿那动物脱出蛹时或者努力想飞起时的动作而转动着。”^③ 瓦拉蒙加人（Waramunga）也有这种模仿的祭仪。“祭仪

① 参照杜尔干《宗教生活的雏形》，第三编，第三、四章。

② 杜尔干：《宗教生活的雏形》，第三编，第三章。

③ 杜尔干：《宗教生活的雏形》，第三编，第三章。

在晚间十一点开始。到半夜时，氏族的酋长便很单调地学着鸟的啼声。”^① 澳洲西北大多数的部族中，都存在着这种模仿的礼仪。如果在食物很少的时候，属于这一动物图腾的氏族首领，就要伴着它到某个一定的场所去举行宗教的仪式，而在仪式进行中，首领的主要动作便是模仿那动物最重要的特征^②。得基沙斯地方的印第安人也有这样的宗教仪式。狼氏族的少年战士达到成年的时候，用狼的皮包住身体，和其它同样装束的战士们一齐把两手放到地上，做四脚走路的样子并且学狼的叫声^③。住在中国最南部的黎族，传说着少女和犬配合而成为那一族祖先的神话。据前人记录：“醉即群作狗号，自云狗种。欲祖先闻其声而为之垂庇也。”^④ 这大概也是模仿图腾动作礼仪的一种遗留形态吧。以上说的是模仿礼仪，下面再举一些纪念仪式的实例。澳洲的娃兰格族在举行黑蛇祝祭的仪式中，有演出祖先历史（从由地下出来到决定再回地下时止）的一幕^⑤。亚仑达族也有这种表演图腾的“神话历史”的仪式。

松村博士在前述的论文中引用了干宝《晋纪》中的一段记载：“武陵、长沙、庐江郡夷，槃瓠之后也。杂处五溪之内。槃瓠凭山阻险，每每常为害。糅杂鱼肉，叩槽而号，以祭槃瓠。俗称赤髀、横裙，即其子孙。”博士接着说：“如果这种记述是传达着事实，那么为狗人的远祖的槃瓠是一种灵感。其于孙崇拜之，用‘糅杂鱼肉，叩槽而号’的祭仪而祭祀之。”^⑥ 博士所

① 杜尔干：《宗教生活的雏形》，第三编，第三章。

② 杜尔干：《宗教生活的雏形》，第三编，第三章。

③ 培松：《图腾主义》，第三章。

④ 张庆长：《黎歧幻闻》；陆次云：《峒溪纤志》。

⑤ 杜尔干：《宗教生活的雏形》，第三编，第四章。

⑥ 此处所引《晋纪》及松村博士语均见《狗人国试论》，1933，载《民众教育季刊》，第3卷第1期。

说“如果这种记述是传述着事实”的话，恐怕只能看作是行文上的委婉，而并不包含怀疑的意思。总之，在我们看来，在那个自称为是槃瓠后裔的少数民族中，这种“叩槽而号”、模仿图腾动物动作的祭仪是确实存在的。因为这除了见诸干宝的记载之外，还可以从其它文献得到证明。如马端临《文献通考》卷三百二十八中云：“（瑶民）岁首祭槃瓠，杂糅鱼肉酒饭于木槽，群号为礼。”明朝邝露的《赤雅》也载有：“侧具大木槽，扣槽群号。”^①清朝的官书和私人撰录中都有同样的记载^②。笔者在十多年前调查广东省的某个帮山所得资料也和文献记载相符合。（他们帮民）每年到了阴历五月初五，不许外人进村。传说他们在这天取出狗祖宗的像来，挂在祠堂中间，一起顶礼膜拜。这时全部人员都以手足抵地，做出兽类的种种动作^③。刘锡蕃在他的近著《岭表纪蛮》中记述瑶族祭狗王的礼典说：“每值正朔，家人负狗环行炉灶三匝，然后举家男女，向狗膜拜。是日就餐，必扣槽蹲地而食，以为尽礼。”^④以上许多记载划然一致，足以证明这类模仿仪式是确实存在的。也许有人怀疑以上诸文献所载，是传闻错误或者互相抄袭的结果。不过这种怀疑实际上是不可能成立的。为什么呢？因为这些文献大半出于曾亲去察看的学者之手，其中有两三位还声明他们是专为传达

① 见邝氏书卷二“瑶人祀典”条。

② 见于官书的记载，如《皇清职贡图》卷四第三十记述兴安县（广西省）平地瑶的风俗云：“每岁首祭槃瓠，杂置鱼肉酒饭于木槽，叩槽群号以为礼”。私人的撰述中，如陆次云：《峒溪纤志》云：岁首祭槃瓠。糅鱼肉于木槽，叩槽群号以为礼”（据《龙威秘书》本）。又冈叙《粤述》中说：“岁首祭先，杂糅鱼肉酒饭于木槽，扣槽群号为礼”（据《立铃》本）。

③ 参照中山大学《语言历史学研究所周刊》，第1卷第6期拙作《惠阳帮子山苗（畲）民调查》。

④ 刘锡蕃：《岭表纪蛮》，第八章。

事实而写的^①。可见，这种模仿图腾动作的祭仪，的确是和槃瓠神话相结合而存在于南方某些少数民族的实际生活中，这应该是毫无疑义的。

至于少数民族中纪念的礼仪，似乎没有模仿的礼仪那么丰满。但是不管这方面可考的文献是多么缺乏，我们仍然可以肯定这类仪式也是确实存在过的，正如模仿礼仪是确实存在过的一样。关于纪念礼仪的文献，有前而提到的邝露的著述。其文曰：“其乐五合，其旗五方，其衣五彩，是谓五参。奏乐则男左女右，铙鼓、胡卢、笙、忽雷、响瓠、云阳。祭毕合乐，男女跳跃，击云阳为节，以定婚媾。侧具大木槽，叩槽群号。先献人头一枚，名吴将军首级。予观祭时，以桃榔面为之，时无罪人故耳。”^②这是邝露记述“瑶人礼典”的一段文章，其中最值得我们注意的是末后的几句话。从行文的语意看，当时该地的瑶人在祭图腾槃瓠时，照例要举行有关的“神话历史”仪式——用一个罪人的头当作神话中人物吴将军的头而供献于灵威之前，邝露去看的时候，恰巧没有罪人，得不到生人头，便用桃榔而来作祭品^③。这里所述的仪式情况也许和原来的多少有些不同，但是仍可以断言大体上是从前遗留下来的。因为这种仪式不仅和前而所说的澳洲图腾民族的纪念仪式非常相像，而且和本部族所郑重传承的神话也是完全一致的。

其次，从与宗教仪式有关的衣服、装饰来看，证明南方某些少数民族和犬属之间确实存在着一种图腾关系。

① 例如陆次云：《峒溪纤志》自序云：“诸溪种类多矣。诸书所载，同异攸殊，余征诸见闻，详为考证。措辞虽简，征事弥该”。刘锡蕃也在《岭表纪蛮》中说明自己是根据实际调查所得来写的。

② 邝露：《赤雅》卷二“瑶人祀典”条。

③ 以人头作祭品是在自然种族中常见的风习，中国南部少数民族中也不乏此例。

如前所述，信奉图腾的民族，在举行宗教仪式时，通常都要学那图腾动物的各种举动。有的部落，其司祭者或全体，都要服用那种动物的皮革或羽毛（或身体的其他部分），把自己装扮得和图腾动物相似。这样做的目的，不用说就是为了表明或促进和图腾的亲密关系。类似的做法并不局限于举行宗教仪式的时候，在平时的装束中也往往表现出来。例如美洲奥马哈（Omaha）地方的龟氏族，族人把头发剃成龟甲一般的形状，四边分开编六条小辫子，以象征龟的头尾和四脚。小鸟氏族的人，在额上编极小的辫子以象征鸟嘴，有的还在脑后垂一条小辫子以象征鸟尾，两耳上还扎起两丛头发以象征鸟的两翼^①。中国古代南部的哀牢夷，是一个以龙为图腾的部落，所以“种人皆刻画其身，像龙文，衣皆著尾。”^②

《搜神记》和《后汉书》在记录中，对于自信为槃瓠后裔的族人服饰，都作以下描述：“好五色衣服，裁制（或制裁）皆有尾形。”作此装饰，其目的不正是为了表明自己和犬属的血缘关系吗？明朝学者陶宗仪在《南村辍耕录》中“老苗”条记述当时南方苗、瑶人的衣饰说：“束腰以帛，两端悬尻后若尾。无问晴雨被毡毯，状绝类犬。”陶氏所说，不能视之为后代人好奇夸诞的记述。因为他所描写的装束，确是以犬属为图腾的氏族的一种“同体化”的表现，和干、范二氏的古记录也可以互为证明。

《贵州通志》中《土民志四》记述狗耳龙家的风俗说：“衣尚白……男子束发而不冠。妇人辫发，螺髻上指，若狗耳状，衣斑衣，以五色药珠为饰”。陆次云的《峒溪纤志》“土司”条中也说：“狗耳龙家妇人作髻，状如狗耳”。又《皇清职贡图》卷三

① 培松：《图腾主义》，第三章。

② 参照《后汉书·南蛮西南夷列传》及鸟居博士《有史以前的日本》中的“倭人的文身”（此文笔者曾译成中文，刊于《艺风月刊》，第2卷第12期）。

中，也记述古田（福建省）的畬妇头上的装扮说：“妇以蓝布裹发，或戴冠，状如狗头”。所以会形成这种特殊的风俗，决不是偶然的，其中想必有重要的原因。也就是说，这种装饰风俗，和把犬属奉作亲族的社会、宗教制度（图腾信仰）是直接有关的，进一步说，这种风习，就是原始时代模仿图腾形状的遗俗。在《魏略》和单行本的《搜神记》中，在记述槃瓠的由来时，都说“俄化为犬，其文五色。”^①而《搜神记》及《后汉书》又都说槃瓠的子孙好五色衣。关于这一点，松村博士认为犬有五色毛的说法，是由于那个少数民族在祭槃瓠的时候，司灵者穿上五色衣而形成的。这当然是一种合理的假定。但是反过来说，不也可以把后者当作前者的结果吗？具体地说，先有了图腾动物是“五色毛”的神话，后来族人们才在祭祀时穿上五色衣以表示自己 and 神话中的祖先原来是同体的。如果这个假说可以成立的话，那么自《搜神记》以下，各种文献都基本一致地说南方某个少数民族好着五色衣服^②，这一事实足可证明那个种族的人是多么喜欢在衣饰上模仿他们的图腾动物（同时又是他们的神话祖先）。

再次，某个南方少数民族对于犬属的敬爱、禁忌，也可以证明有关的图腾信仰确曾存在。

氏族人员和图腾的关系，决不止是名义上的、淡薄的关系。氏族人员希望从图腾得到保护、指示以及其它利益。而他们的义务是必须敬重和爱护图腾。所以一般图腾氏族大抵不伤害、

① 《魏略》的记述被引用在唐人的《后汉书》注中。

② 中国古今文献中关于这一点的记载很多。这里举一、二个例子。《隋书·地理志下》曰：“诸蛮本其所出，承槃瓠之后，故服章多以斑布为饰”。明末屈大均《广东新语》卷七曰：“瓠毛五彩，故今瑶族徒衣服斑烂”。清朝魏祝亭《两粤瑶俗记》曰：“衣则男女皆染五色缕织之，若贸汉纯素及间色布，亦必绣刺五彩也，以瓠毛故也”。收于《小方壶舆地丛钞》再补编第八帙。近代莫如珩《融县苗山概观》曰：“狗瑶中女人头发掩于面前，衣裳多为花者”。（南宁《民国日报》副刊）

不食用他们的图腾（如果是无生物就不使用它），甚至于连碰它都不允许。他们并且往往禁止或限制别族人伤害它或食用它。有的图腾氏族，在发现图腾动物尸体时，为它营葬仪或服丧服。许多学者把以上这类行为看作是图腾主义的重要特征^①。我们不妨举些实例来看，亚仑达的氏族以蚊为图腾，那氏族的人就不能对蚊加以伤害^②；奥马哈族不能碰麋鹿的任何部分。澳洲的图腾氏族，见到图腾动物的尸首，就要为它服丧或举行郑重的丧礼^③。

关于槃瓠后裔的风习，在我国古文献中也有记载，可惜未见述及对于图腾动物的爱敬、禁忌风俗的，甚至连痕迹也见不到^④。不过在文献中不能获得的资料，却一再地见于近人的记录，因此，仍有利于我们的论证。如兰英在《荔浦瑶民生活素

① 例如里法治所拟的《图腾主义大纲》第三项说：“对上述那些动物、植物、无生物（按系指与人类某个集团有关系的动物、植物、无生物）表示尊敬。这种表示尊敬的类型样式，如果对象是动物、植物的时候，便被禁吃它；如果是无生物，便禁止使用，或使用而加以某种限制”（被引用于别里著的《太阳之子》中）。伯恩女士在《图腾主义二个特征》的第三条说：“相信在人类集团和图腾之间，存在着咒术——宗教的结合。集团的成员在希望得到图腾保护时便对它表示尊敬。这种尊敬的表现形式各种各样，最普遍的是禁止毁伤他们的图腾，如果是可以吃用的东西便禁止吃用”（《民俗学手册》第一部第三章）。莱那里（S.Reinach）及弗罗伊德（Freud）也以为，氏族偶然发现死了的图腾动物，便和族员同样对待予以追悼，埋葬，这是图腾主义的一个象征（见莱那里《祭祀、神话及宗教》）。

② 培松：《图腾主义》，第二章。

③ 培松：《图腾主义》，第一章。

④ 晋周处《风土记》曰：“每岁七月二十五日，种类四集于庙，扶老携幼，宿其旁，凡五日。祀以牛彘酒醪，椎歌欢饮即还。唯不用犬云”（原书已佚，这是根据《五朝小说》中所收的逸文）。这段话的最后一句很值得注意。不用犬作牺牲，就是表示避免杀吃祖先的物类。根据这仅能获得的文献资料，亦可作为对于图腾所行禁忌的一个例证。

描》^①和廖我在《广西瑶民生活缩影》^②、《蒙山县瑶民生活概况》^③等文中都提供了这方面的资料。由这些新记录看来，有的南方少数民族（至少是其中的一部分部落），至今还流行着对于图腾动物的敬爱、禁忌等风习。这种风习无疑是从图腾时代一直传下来的。

上面从信仰、礼仪、服饰形象以及对于犬属的爱敬、禁忌等方面论证了“犬属曾是某个南方少数民族的图腾”这个命题，其它还有可作为旁证的一些记载。例如某个南方少数民族地区有槃瓠石像。《辰州图经》说：“隍石窟如三间屋，一石狗形，蛮俗云，槃瓠之像。”^④游朴的《诸苗考》也说：“麻阳民，土著者皆槃瓠种……一村有石，名槃瓠石，民共祀焉。”^⑤读了这些记载，使人自然联想起澳洲的图腾民族雕刻在岩石、墓石、木头上的图像，以及亚美利加的土人雕刻在旗杆（图腾柱）、屋子、天幕等上面的图像。可以推断，这些现象都是文化不发达民族的宗教信仰（图腾主义），它既是宗教的又是艺术的表现。又如沈作乾的一个调查记中说，某民族婚俗“新郎和新妇交拜成礼，然后悬一狗头人身的祖像于堂中，大家围着歌拜。”^⑥这种结婚仪式显然是从前以犬属为图腾的原始时代礼仪的一种残留，当然也必然有和以前不同的地方。

① 见广西南宁《民国日刊》所刊《出路》，1934年8月4日及6日。

② 见广西南宁《民国日刊》所刊《出路》，1934年8月4日及6日。

③ 见广西南宁《民国日刊》所刊《出路》，1934年8月4日及6日。

④ 引用在罗氏《路史》注中。

⑤ 据吴任臣《山海经广注》卷十二所引用。

⑥ 见《东方杂志》第21卷7号。

综前所述，可以断定犬是某个南方少数民族的图腾动物^①，槃瓠神话是荒远的古代人们所编造的关于氏族血统来源的说明神话。原始人崇敬槃瓠，不只是对一只“个体的”狗，而是把它当作犬的代表^②。这些互相关联的制度、神话、风习等，也有因为氏族社会的进步、分化——主要的是由狩猎文化阶段进到半狩猎半耕种的文化阶段——而逐渐变形的。不过这种社会变革，毕竟不是很重大和急遽的。分散在各处的同种部落，在相当的一段时期内还会多少保存着这种制度、神话和风习。

本文对于槃瓠神话的考察，应该说还是不够充分的。如对外婚制^③、氏族制及母系制等与图腾主义有关的问题，本来也有一一加以探讨的必要。但是，因为时间、学力等限制，只好等待将来有条件时再续笔了。

（原载日本《同仁》第十卷第二、三、四号，1936）

① 原始人以动物、植物以至无生物作为图腾的原因，是一个有争论的学术问题，至今还没有得出定论，如果这里面的原因对于不同的集群来说是各不相同的话，那么，中国南方的某些少数民族以犬作为图腾的原因，或者可以归结到狩猎生活时代与犬的深切关系。因为那些种族，至今还把狩猎作为一种生存的手段（虽然他们中大部分已经懂得了原始的、或者是较高级的耕种法），从文献上也可以明白地看出他们以犬为劳动中的助手。我们假如想知道原始人（狩猎时代的原始人）和猎犬的亲密关系，读了下面一段记载可以明白。（番人）以田犬为性命，时抚摩之，出人与俱，数年前，有长官欲购番一犬，弗与，强而后可。犬出，举家阖户，痛哭如丧所亲”（台湾《诸罗县志》卷八中所记述的番族风俗）。我以为，在这样的条件下，是有可能产生以犬属为亲属的图腾主义的。

② 据兰英所记述，其中一部分族人至今还爱护着犬属全部，这是一个很好的证明。

③ 关于这些问题，本文再无讨论的余裕，这里只就“外婚制”略说几句，述说

(续上页注③)

南方少数民族婚制的文献虽然很多，但大抵偏向于自由择配的描写，关于两方当事人的世系等却往往忽略了。不过，我们从干宝的“产六男六女……自相配偶，因为夫妇”、范晔的“生子一十二人，六男六女。坂瓠死后，因自相夫妻”以及屈大均的“婚姻不辨同姓”等等记录来看，他们的婚姻似乎是“内婚制”，这也许是图腾主义逐渐崩坏时的一种现象，因为外婚制往往是和图腾主义并行的。可是话说回来，存在图腾主义的部落，同时不一定有外婚制，而行外婚制的部落又不一定存在着图腾主义。这是已经学者们证明了的。所以，以为图腾主义和外婚制决不分离的人很多，而主张两方面没有必然联系的人也为数不少。例如在图腾研究方面卓有成就的弗雷泽(J.H.Fraser)博士，在他的重要著作《图腾主义与外族婚制》(*Totemism and Exo-marriage*)中，就作了如下的警告：“图腾主义及外婚制这两种制度，在许多种族中有偶然的交错和混合，但是，我要请读者记住它们在起源和性质上是根本不同的”。所以那个自称为坂瓠后裔的南方少数民族设有外婚制，也决不会妨碍图腾主义的存在。对这个问题还需要深入探讨，目前只是作一个简单的推论（近人著述的广西凌云县瑶人报告中，有关于该族婚姻的简略记载，但是，这里不可能再论及了）。

苗瑶之起源神话

马长寿（1907～1971），男，山西昔阳人。民族史学家。先后在南京中央博物院、四川东北大学、金陵大学、四川大学、浙江大学、复旦大学等地任职任教。生前为西北大学教授。曾到四川大凉山、川西北考察彝、藏、羌等民族历史与文化，发表过不少论著。

研究民族分类与研究起源之方法不同。研究民族分类者当以体质为基准，不得已而求其次则为语言与文化。论断民族起源之方法则否。起源之搜究乃为史学方法。盖一民族之演进，血统以人口移动而混淆，文化以交通传播而变迁。追溯此混淆变迁之迹者为历史；历史之端倪则为起源。今世文化学者以文书之有无为民族文明野蛮之分野。文明民族有文书纪录，其起源自可由历史资料研求得之。而原始民族尚无文书与记载，则其起源之研究惟有求之于考古学与神话学。兹篇论述所依据者皆系神话与传说。神话传说其形式虽单纯，其含意则醇朴，犹之小儿无谎话，所道白者皆记忆中之事实也。故神话传说可视为初民之无文书历史。

然任何神话皆有枝叶，皆可游离。研究者当如剥芒果然，须去其针芒，剪其枝叶，脱其外衣，而后核心乃见。凡神话之附丽

物不能与民族文化相调和者，必检视其内容，否则神话之核心往往为其附丽物所混。此为研究神话者困难之点一。又强有力之外族文化侵入弱小民族之文化中时，外族之传说往往成为本族最流行之传说。此时本族之原始传说反成为一种游离之文化遗物，而易为研究者所遗弃。此为研究神话者困难之点二。中国西南民族尚在原始时期，故研究其神话者或由神话推论其民族之起源者，上述第一第二之困难时有所遇。兹篇所论仅涉及西南民族中之苗族与瑶族。苗瑶者今世语言学者咸主为蒙克蛮系（Mon-Kmer family）中之二支族。作者由此篇推论所得，苗族最初繁殖于扬子江流域之腹地，即中国典籍中所云洞庭彭蠡二湖之中间区域；瑶则最初出见于南海沿岸之南粤。后粤中之瑶，生聚日蕃，逐渐北徙；湘楚之苗，以迫于汉威，不能抗衡，故辗转南下。二族相遇于楚南溪峒之间，习居昵处，血族斯混，语言以同，汉族则一体以“南蛮”称之。然其移殖于黔中、川南者则仍苗也；其分布湘南、粤北与桂中者则仍瑶也。其间交往索回之关系当别为“苗瑶族史”以详之。兹所推论亦可谓为一种“大胆的尝试”而已。幸贤明有以教正之。

一 苗族之开辟神话与洪水传说

世界诸民族如巴比伦、犹太、印度、波斯、汉族，皆有开辟神话（myths of creation）与洪水传说（dezuze）。西南诸族亦然。此种神话与传说最有关于民族之起源，故亦称之为起源神话（myths of origin）。

贵州诸苗族，大部均有开辟神话与洪水传说，有时二者混为一型。

黑苗自言其祖由江西迁来。太古之时，开天辟地者为防位（Vang-Vai）；造人类，别男女者为几尼（Zie-Ne）。土苗有民歌

以纪之，题材一如《楚辞》中之《天问》。其辞云：^①

谁造天与地？
谁造诸昆虫？
谁造斯人类？
男女何以分？

防位造天地，
几尼造昆虫，
几尼造人鬼，
男女于以分。
何以汝不明？

天地何由辟？
昆虫何由生？
人鬼何由造？
男女何由成？
吾说吾不明。

天帝本聪慧，
吐唾在掌中，
合掌霹雳响，
天地于以生。
拈草为昆虫。

① “苗族开辟民歌”，系 S.R. Clarke 在贵州采集，译为英文，载于 *Among the Tribes in South-West China*, 1911，兹逐译之为中文。

石头造鬼人，
造男并造女。
汝何以不明？

开天成何状？
辟地成何形？
我虽能歌吟，
真象吾不明。

开天如日盖，
辟地若尘盘。
天成一浑沌，
地为一堆积。
汝何以不明？

据克拉克（S.R. Clarke）解释“Vang-Vai”译意为“天王”，天王为天地之开辟者。“Ne”之释意为地，“地上之 Zie”为人类之创造者。“Zie”之意为何，克氏未能言之。按“Zie”在黑苗洪水故事中作“A-Zie”。洪水来时，“A-Zie”偕其妹乘巨瓠泛游水上，得免于难。及洪水降落，地上人类殆尽，“A-Zie”遂与其妹结婚，始产生诸苗。黑苗之洪水传说如下：

太古有兄弟二人，长曰阿福（A-Fo），幼曰阿几。以分产不均，故常起衅。阿福居天空，阿几居地上。初，阿几以火焚山陵。阿福恨之，遂降洪水于地上，思灭绝众生，以泄其忿。事先，阿几探知，造二巨瓠，大者藏人，小者置五谷百卉其中。洪水至时，遂得放游于洪涛之上。

洪水淹尽地面时，地龙出世，漫天洪涛，吸入腹中。复

有山龙出世，山间余水，复吸饮之。于是陆地重见，而阿几复居于地上。当洪水之时，人类尽殁，仅阿几之妹尚在，阿几遂向之求婚。其妹初不愿，故设法以难之。先约其兄各持磨之一面，登山顶抛之，磨若在谷中相合，则允其请。阿几性狡猾，先合磨于谷中，复携同式磨于山顶抛之。磨果合，妹未允。别约置剑鞘于谷中，二人于山顶各持一剑投之，相合于鞘中，则可婚。阿几又先布置，妹堕其术中，遂允其请。婚后产一婴儿，体肿如斧，四肢不分。阿几怒，执剑劈之，散其尸于山中。翌晨，山中皆盈男女。由此人类遂衍生于地上。^①

传说始末黑苗均以民歌谱之。民歌所吟者，尚有阿几之母及其诸兄弟。克拉克解释此乃天神，非复人类。原辞甚长，作者择其重要而未为上述故事俱备者译之。情节盖言其妹终为阿几所窘，归而见其母之故事也。歌辞如次^②：

阿几偕妹归，
尚与谁转通？
斯人何所语，
兄妹始成亲？
吾虽常歌咏，
真情吾不明。

兄妹归舒舍后，

① 参考 Clarke “苗族开辟民歌”，载于 *Among the Tribes in South-West China*. 1911. 与 E.T.C.Werner: *Myths and Legends of China. Miao Creation legends*. 1922.

② 见 Clarke 上引书。

先向阿母提。
阿母启齿道：
天上已无人，
地上已无民，
汝俩可结婚。
速宰牛与豕，
宰之以款宾；
挂肉“Zan”枝上，
邀请汝诸兄；
挂肉“Ma-Sang”上，
邀请汝岳母。
阿母如是语，
语毕即成婚。
云胡汝不明？

兄妹成婚后，
闻即举一婴，
斯婴何模形？
吾虽常歌吟，
详情吾不明。
阿妹举一婴，
婴形肿如斧，
云胡汝不明。

斯婴形如斧，
阿几悦之否？
我虽常歌吟，
其情吾不明。

几见婴不悦，
暴气动如雷，
持剑劈砍之。
云胡汝不知？

阿几砍此婴，
碎尸投何方？
尸肉变化否？
有无姓与名？
吾虽常歌吟，
详情吾不明。

婴尸散山谷；
翌晨启门视，
尸变为群人。
人人皆有姓，
姓乃象其形。
云胡汝不明？

贵州花苗亦传有开辟神话。相传“太古之时，天地未分，有男名葛劳安（Gloe-An），妻名诺亚（Ngo-a）者，生二子：长子以铜斧开四十八部天；幼子以铁斧辟四十八部地。”此与黑苗神话似不相同，然其族之洪水神话，则与黑苗所传说者，略有相似。惟不详兄弟二人之姓名。兹援引海韦特神父（H.J.Hewitt）之采闻如下：

一日，兄弟共耕于田。翌晨往视，耕土复平。再耕之，

翌晨又平。如斯者凡四次。兄弟俱疑忿，约重耕一次，以观其变。相守至夜分，忽睹一老妇降自天际。至田中，手执一板，翻田土而平之。兄忿甚，欲戕此老妇。弟止之曰：“曷问其故？”遂出质老妇。妇曰：“天将降洪水于世界，汝等耕此尚有何用？”遂命其弟曰：“洪水至时，汝乘水鼓，可免于难。”弟遂砍一树，空其中，以革裹其端。老妇知其兄之曾欲谋己也，遂诒之曰：“洪水至，汝当乘铁鼓远游。”后终沉没于水中。

洪水至，弟约其妹同乘木鼓行。时水高接天，空木随之而漫游，终未见没。一日，遇一天神。神自思曰：“吾仅有十二角，而此物角多若此。于吾恐不利。”遂命鳌龙鱼鳖开水道，治水二十日而洪水始平。

木鼓下落时，不幸悬搁危崖间。旁有一鹰筑巢，抚其二雏。男旋悟救亡之计。于是采发一束，辨为绳，系雏鹰之翼，雏鹰以此不能飞。母鹰忧之，飞诉于天仙。仙曰：“归求于汝巢旁之树，自可解脱。然汝当运此树于地上以报之。”鹰归，与树商计。树遂解放雏鹰，而兄妹二人亦赖母鹰之力，得重降于地上。

二人至旧居，人庐炊食，皆为洪水所毁灭。俟睹红鸟衔红铁坠地出火星，遂悟以石取火之理，得以御寒。时人类尽殁，兄遂请妹为其妻，妹初不肯，约抛磨石以难之，一如黑苗故事。次又请以一针一线抛谷中，穿着谐婚；后遂为夫妻。旋举一儿，无手足，请于天仙。仙曰：“劈婴为百块，向百方投之。”次晨，果皆为男女。各以尸块所书字为姓，共为百姓，斯为“百家姓”之始。^①

^① Hewitt 所收集之神话亦附载 Clarke 前引书。

花苗洪水传说之前节，与黑苗不同，而与云南尼侏僂（Gni）则相类^①。考其原因，盖有二端。诸苗之中，花苗分布为最广，云南四川之苗多为花苗。该地侏僂与花苗距离最近，则侏僂之神话最易传播而为花苗之神话。此花苗神话有侏僂传说成分之原因一。又苗侏相较，前者弱而后者强，前者贫而后者富。且自汉而降，历代长贵州苗族者，不为苗族，而为侏僂；即史志所谓“罗甸鬼主”是也。在历史上，苗为被统治阶级，侏为统治阶级。统治阶级之文化最易流行，神话传说亦然。此花苗神话有侏僂传说成分之理由二。故以黑花二苗之洪水神话言之，必以前者为较可代表苗族神话之原始形态，以其距离侏僂诸族较远，而少传播故也。花苗洪水传说后节，有神鹰故事一段，在黑苗传说中虽无，而安顺青苗则有之。乌居龙藏在安顺闻青苗讲述其起源故事云：

太古岩石破裂，有一男一女产生。时天神告之曰：“汝二人须结为夫妇。”二人用天神言，结为夫妇。各居一山，常相往来。一日，二人误堕岩中，有神鹰自天飞来，二人得救。夫妇后子孙众多，繁衍而为今日之苗族。^②

乌居氏记载，系苗族洪水神话之简化甚为明显。可知神鹰故事，亦苗族洪水传说中一主要因素。至今苗人尚奉鹰为神，祀之不衰。

此外，由安南迁入贵州之鸭雀苗（Ya-Chio-Miao），亦有开辟神话与洪水传说。该族自言其祖由东京迁来，由此经四川、云南，而止于贵州。且言其人死，幽魂必返东京以伴其祖。其创世之祖曰万古老（Wa-ko-lo），自万古老出而天地始分，斯为开辟

^① 参考 Paur Vail: *Les Lolo*, 1898.

^② 乌居龙藏：《苗族调查报告》。

神话。按苗语形容词在名词之后，万古老即老万古，克拉克氏释之为“盘古”，甚切。若此，吾疑此神话乃由安南瑶人传播于鸦雀苗者。其族又有洪水传说，兄妹皆有特名，而与前述之黑苗传说不同，然故事则为同型也。鸦雀苗传说云：

太古洪水为灾，地上仅有兄妹二人。兄曰“Bu-i”妹曰“Ku-eh”。二人乘巨瓠放游洪水，得免于难。后重返陆土。以世无居民，兄遂向其妹乞婚。妹初不悦，先以磨石为试，故事一如前述之黑苗。继以二树为试，约二树若均能结实，则可允婚，否则不谐。斯年二树果结实，兄妹遂成婚。越年，产二婴，四体不分。兄妹持刀砍之，碎尸皆变为男女，斯有苗人。^①

传说之前节省略，所余者与前述诸苗之兄妹结婚情节相同。

总而言之，开辟神话云黑苗之始祖曰防位；花苗之始祖为葛劳安与诺亚；鸦雀苗之始祖为盘古。洪水传说则较为繁杂。前后共分情节四部。

第一部为兄弟相争，即天神与地神相争，酿成洪水之患；

第二部为弟赖龙神与神鹰之助，得免于难，重居地上；

第三部为人类灭绝，兄遂娶妹为妻；

第四部为产生怪婴，劈散之，始成为今日之众苗。

传说之第一部，虽仅黑苗有之，然惟有此部，始能说明苗族洪水之由来。第二部，花苗与青苗俱有神鹰之说，黑苗与花苗则有龙神之说。第三、四部则黑苗、花苗、青苗（仅记载第三部）、鸦雀苗皆有之。不特苗族有之，其说且流传于汉族民间，汉人亦

^① 见 Clarke 前引书。

有以之解释百家姓之由来者^①。

惟吾人今日所研究者，不在神话传说之本身构造，而在引证汉族文献中关于苗族神话之记载，与夫由此记载而论断古代苗族之原始住札区域。第一为吾人讨论者为黑苗创世祖之防位(Vang-Vai)问题。我常疑以中国古籍中之防风氏仿佛于黑苗之创世祖防位。《鲁语》云：

仲尼曰：“丘闻之，昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之。其骨节专车，此为大矣。”客曰：“敢问谁守为神？”仲尼曰：“山川之灵足以纪纲天下者，其守为神，社稷之守为公侯，皆属于王者。”客曰：“防风氏何守也？”仲尼曰：“汪芒氏之君也，守封嵎之山者也，为漆姓。在虞夏商为汪芒氏，于周为长狄，今为大夫”。

按旧注会稽今地有二说：一说即寿春之涂山；一说在今绍兴东南。封嵎，说文云：“嵎，封嵎之山，在吴楚之间。”其地当在今之江西。于此段周人口头传说中，吾人当注意者有数点：一，禹会防风氏于会稽，而防风氏系守封嵎之山，则防风必系当时一苗蛮之君长。二，孔子谓防风为汪芒之君，汪芒之音与苗相近。按今安顺弥勒之花苗自称曰“芒”(mún)，武定花苗自称曰“阿芒”(Amón)，青岩青苗自称曰“芒”(mon)；白苗自称曰“蒙”(mòn)^②。贵州黑苗自称曰“茅”，或“德茅”(mpéo or Dempéo)^③皆与汪芒之音相近。三，黔苗多言由江西迁来，而江西

① 林兰编：《民间传说》第1册收录孙佳讯君之《百家姓之由来》一篇，与苗之传说颇为类似。孙君当自汉人方面采集而来者，此亦西南民族神话传入汉族之一例。

② 鸟居龙藏著：《苗族调查报告》。

③ S. R. Clarke 前引书。

由上考证，当为防风氏封囿之所在。四，《尚书》中载有苗与禹之交涉最多，《鲁语》载禹戮防风事与《尚书》禹征有苗事，不无关联。总之，以上列种种理由，吾故疑《鲁语》中之防风即苗族开辟神话中之“Vang-Vai”。吾意古代三苗建国，左彭蠡而右洞庭，汶山在南，衡山在北，以地望言之，三苗当在今湖北、湖南、江西连接诸地。后以不敌上国，而窜于三危。其子遗诸苗，相率西迁，止于贵州。黔苗相传由江西迁往，盖以此也。

其次，为苗族神话中之阿几（A-Zie）问题。黑苗洪水神话云，太古之时，阿福（A-Fo）与其弟阿几斗争，阿福居天空，阿几居地上。福（“Fo”）之意在苗语为雷，盖言天空之雷神。几（“Zie”）之意在苗语为竹，盖言地上之竹王。前者克拉克神父已言之，后者克氏未能解说。余按《安顺府志》苗语呼竹为找。“竹”“找”“Zie”音同，原为一物，又按黑苗洪水故事歌辞，谓阿几邀其妹返告其母，母命之宰牛与豕，挂肉“Zan”枝之上。“Zan”盖苗族之图腾树（Totemic tree）也。“Zan”之音与“Zie”及“找”皆相近，盖即为竹。竹者即此原始苗族之图腾树也。原始民族往往以草木鸟兽之一种，为其图腾，苗在原始时代，以竹为图腾，亦属此例。故吾解释苗族相传洪水时代前之战争，为天上雷神与地上竹神之战争。

抑又有进者，吾又窃疑苗族神话中之阿几或几尼即晋常璩《华阳国志》中所传之“竹王”。《华阳国志·南中志》云：

汉兴，有竹王者，兴于邛^①水。有一女子浣于水滨，有三节大竹流入女子足间，推之不肯去。闻有几声，取持归，破之，得一男儿。长有才武，遂雄夷狄。氏以竹为姓。捐所破竹于野，成竹林。今竹王祠竹林是也。

① 邛为邛字之误，邛简化为邛。——本丛书编者注

晋范曄著《后汉书》，采之入史，以为夜郎国之起源神话。《后汉书·南蛮西南夷传》云：

夜郎者，初有女子浣于遯^①水，有三节大竹流入足间。闻其中有号声，剖竹视之，得一男儿，归而养之。及长，有才武，自为夜郎侯^②，以竹为姓。

余按汉武帝时之夜郎侯名多同，神话中之竹王乃多同之祖，非即多同。竹王之子孙，仍称竹王。如清田雯《黔书》所云：“杨老黄丝驿有竹二郎三郎祠，郡志称之为竹王”是也。郑永禧《施州考古录》云：“施州城东北有竹王祠”。陈鼎《黔游记》云：“杨老驿有竹王祠。”《南诏野史》称云南通海县有竹王祠。可知竹王非一人，吾人所论者，乃原始传说中之竹王。

竹王故事与苗族洪水神话可相印证之点甚多。苗族相传阿几避洪水时乘一木鼓，或巨瓠，竹王故事则云，竹王在三节大竹中，循河而下。苗族神话中有一木鼓（或瓠），一兄、一妹，竹王故事中有一竹、一王、一浣女。浣女在故事中似为阿几之妹一脚色所演变。又《华阳国志》云：“捐所破竹于野，成竹林。”甚似象征洪水神话中所云兄妹产一婴儿，砍而散之，成为众苗也。最奇者，竹王故事亦以洪水为背景，吾故疑此乃洪水神话之演变。洪水神话，在苗族中，已互有变异。由苗人之口，至常璩之笔，其间有伦文之变，繁简之变，古今之变。故道之于口者如此，而笔之于书者如彼。然其相同之点似仍不可没也。

按《清一统志》云：贵阳平越间有古夜郎城。《水经注》亦

① 遯为遽字之误，遽简化为遁。——本丛书编者注

② 应为“自立为夜郎侯”。据中华书局1973年标点本改。——本丛书编者注

云：“郁水即夜郎遁水也。”《黔书》、《黔游记》均言贵州杨老黄丝驿有竹王祠。此盖竹王后裔所建之都城及遗址。郑永禧《施州考古录》云，施州东北亦有竹王祠。按施州在今湖北省西南恩施县。此竹王祠盖苗族建国较早之竹王遗迹，吾人由此尚可推测古代苗族迁徙之踪迹焉。

最后尚有一问题，有关于中国文献者，则鸦雀苗洪水神话中“Bu-i”与“Ku-eh”兄妹之起源是也。余按“Bu-i”确为中国典籍中之“包羲”，而“Ku-eh”则为“女娲”。先论前者。中国古籍包羲又作“庖牺”、“包羲”、“伏羲”、“宓戏”诸形音。综言之则“Bo”“Po”，“Fo”之变化与“羲”“戏”之变化也。“Bo”与“Bu”音同固无论，而“Po”“Fo”亦皆通“Bu”。按格黎牧（Jacob Grimm）于一八一八年在语言学上有“格黎牧法则”（Grimm's Laws）之创立，即言原始印度日耳曼语之〔P〕音在日耳曼语变为〔F〕音，例如“Pater”变为“Fater”是也。又原始印度日耳曼语之〔B〕音在日耳曼语变为〔P〕音，例如“Cannabis”变为“Hemp”是也^①。以黎格牧氏之法则适用于包羲诸名称之变化，庖牺之“Po”可变为伏羲或宓戏之“Fo”，而包羲之“Bo”亦可变为庖羲之“Po”。中国内地常有将上列三音颠错而用者，盖或人类发音之生理构造，使之然也。至于牺、戏、羲，三音同，吾人可以“羲”为代表，进而论“羲”与“义”或“i”之关系。吾国古籍常载羲娥皇故事，按娥皇在《大戴礼》中一作“倪皇”，在《山海经》中一作“羲和”，盖中国古音“娥”、“倪”、“羲”同读“我”音。又今人神话中之“常娥”在《大荒西经》作“常羲”，在古史中言帝喾四妃之女曰“常仪”、生帝挚。由斯帝可证“娥”、“羲”、“仪”，在古为同音，同读“我”。“我”音与“i”同。斯以知“Bu-i”即包羲、庖羲，亦

① 参考 J. Grimm, *Germanic Grammar*. 1814.

即伏羲、宓戏也。

故事中之“Ku-eh”疑即中国典籍中“女娲”。女娲亦作“女娇”。“Ku”与“娲”及“娇”皆同音。《山海经》云，女娲亦名女娃，亦称“精卫”。精卫与“Ku-eh”亦音近。按中国古籍言三皇者往往以伏羲与女娲并列。《淮南子》谓“伏羲女娲不设法度而以至德遗于后世。”酈道元《水经注》亦云：“庖牺之后有帝女娲焉，与神农为三皇矣。”古代逸书《世本》称女皇故事，女皇名珙，疑即女娲之别书云：

天皇封弟珙于汝水之阳，后为天子，称为女皇。

珙为女性抑男性，此处虽未说明，但云天皇之弟，而为女皇，其为女弟而非男弟甚明。有据唐人司马贞《补史记三皇本纪》，综合秦汉人传说谓伏羲氏之身世云：

太皞庖牺氏风姓代燧人氏继天而王，蛇身人首。

又谓女娲氏之身世云：

女娲氏亦风姓，蛇身人首，代宓牺氏立号曰女希氏。

二氏姓既相同，而表现原始氏族图腾制之“蛇身人首”又复相同。则与《世本》所传兄妹关系者，颇相符合。又尝见明人周游撰《开辟衍绎》述女娲世家云：

女娲为女身，乃伏羲之妹，同母所生。

可见伏羲女娲为兄妹之说，虽传至明代，犹可省识。吾人已

知中国传说中伏羲女娲既为兄妹，而此兄妹在荒古时代，复由同胞关系，而为夫妻关系。此说于汉武梁石室之壁画上，尚可证之。

按武梁石室刻伏羲女娲配合之像有二，如后图。日本帝大关野贞著《支那山东省汉代坟墓表饰》解说第一图云：“伏羲执矩向右，女娲执规向左，两蛇身相纠结。又别作有翼蛇身之小人物四及怪云形。”解说第二图云：“伏羲蛇身执矩，对一妇人亦蛇身，相互交尾，中间一小儿，亦双尾。”关野贞氏于第二图解说中，虽未以伏羲与女娲并举，然以前说度之，当亦象形伏羲女娲配合之意。伏羲女娲既为同姓，又有兄妹之说，与配合之画，则中国汉族自汉以还相传伏羲女娲与夫苗族今日相传伏羲女娲所不同者几希。



图 1

于此有一问题焉，即伏羲女娲之族籍是也。余按《春秋国语》俱好援引荒古传说然皆不言伏羲女娲。战国时代，孟子常言尧舜与神农，而亦不及伏羲。吾故疑伏羲非中原人，或汉族之古帝王，或神也。或谓《易·系辞》曰：



图 2

古者，包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物。于是始作八卦。以通神明之德，以类万物之情。

《易·系辞》孔子作之，何得谓孟軻以前无人说伏羲者乎？曰：斯诚有之，然《系辞》非孔子所作也。五百年前，宋代学者欧阳修氏，已怀疑《系辞》非孔子所作。近世学者更知先秦时代，仅有卦爻辞，而无《易传》。卦爻辞仅用以卜筮，《隋书·经籍志》所谓“始皇焚书，《周易》以卜筮得存”是也。以吾人所知，系辞之文，条理典雅，思意玄奥，不似孔子时代之作品。今

人且疑孔子读《易》与否，亦成问题^①。余考最初说伏羲者当推庄周。庄周《胠篋篇》^②与《缮性篇》曾两言之。《缮性篇》云：

及燧人伏羲，始为天下。是故顺而不一，德又下衰。

庄周，楚人也。疑伏羲盖楚之古帝王，故维楚人先言之。且《楚辞·大招》云：

伏戏驾辩，楚劳商只。

朱注：驾辩与劳商皆曲名。《大招》以伏羲与楚国并举，盖言伏羲之驾辩曲即楚国之劳商曲。伏羲为楚曲之创造者，其为楚人又明甚矣。《荀子》、《韩非子》、《赵策》虽皆均言伏羲，疑乃受庄周及楚传说影响之后。

女娲传说首见于《楚辞·天问》。《天问》云：

女娲有体，孰制匠之。

盖屈原闻民间有女娲造人之说，故有女娲有体，孰制匠之之问。至汉，女娲造人之说，益为附丽。应劭《风俗通》云：

天地初开未有人。女娲氏抟黄土为人，力不暇给，乃引

① 按秦汉学者主张孙子作《系辞》之说，本于《论语》“五十以学易”而衍绎。然《经典释文》载鲁派《论语》则云：“五十以学亦可以无大过矣。”若此，则孔子是否读《易》已成问题，况作《易·系辞》乎？今人钱玄同谓今《论语》言孔子五十学易云云，乃系秦汉以来有孔子赞《易》之说，汉人故改“亦”为“易”，以附会云耳。参考顾颉刚编《古史编》第一册。

② 《胠篋篇》应为《胠篋篇》之误。——本丛书编者注

绳纆泥中，举以为人。故富贵贤智者，黄土人也；贫贱凡庸者，引纆人也。^①

其他有以女娲为炼石补天之神者^②，有以为蛇身人面之神者^③，有以为人面兽身一日七十变之神者^④，辗转相传，渐不可训。然考其始，则《天问》传之为最早。而《天问》之作者屈原，亦为楚人。则包羲与女娲之为楚籍，似无问题矣。楚与苗蛮为邻，且楚疆之民，除少数汉族外，大部为苗蛮土著。包羲女娲吾意即楚中苗族创世之祖。钱塘陆次云《峒溪纤志》云：“苗人腊祭曰报章。祭用巫，设女娲伏羲位。”吴县贝青乔《苗俗记》亦云：“苗妇有子，始告知聘夫。延师巫、结花楼、祀圣母。圣母者，女娲氏也。”夫苗于诸神之中，独祀女娲伏羲而腊祭之，则女娲伏羲为苗族创世之祖，又得一佐证矣。然吾不敢谓伏羲女娲为诸苗之祖神，盖花黑诸苗仍别有其始祖，如前述之阿福、阿凡是也。鸦雀苗自安南迁于黔域，与楚来之苗族接触，故楚苗之始祖，流传而如鸦雀苗之始祖；且如陆贝二氏之记载，则祀伏羲女娲者，固又不仅限于鸦雀苗矣。自中原与楚苗交通后，汉苗文化交流，于是楚苗之古帝王及主神，不特通行于苗族，汉族亦从而假借之。时代匡远，于是中原人士不复知伏羲女娲为楚苗之始祖矣。盖汉族之假借苗祖伏羲神农为古帝王，亦犹苗僭之祀孔子，与夫汉族之以瑶祖盘古为开辟之神，其例相同。故吾人欲明晰中原与西南古代交错之迹者，当自研究西南神话始。

① 《太平御览》卷七八《风俗通》：“俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务力不暇供，乃引绳于纆泥中，举以为人，故富贵者黄土人也，贫贱凡庸者纆人也”。——本丛书编者注

② 参考《列子·汤问篇》。

③ 参考皇甫谧著《帝王世纪》。

④ 见郭璞《山海经注》。

二 瑶族神话中之盘古与槃瓠

瑶之中有盘古瑶，即以奉盘古为祖而名之也。广西凌云盘古瑶有一种洪水传说，以盘王为其救世之主，同时亦为其族再生之神。其传说云：

盘古瑶人述该族原住南方，地点已不可考。其后人口日蕃。土地日狭，瑶人乃结队乘船，渡越大洋。觅新大陆，途次遇风大作，船覆数只。瑶人哀号，呼天求援。盘王下界拯救，溺水者得免于难。并护送其他船只，安全渡海，得登大陆。遂向西北方渐次进展，而至凌云。瑶人感盘王救护之恩，故奉之为至尊云。^①

凌云盘古瑶自言来自东南，吾人试于广东北江瑶山中迹之，尚有未迁之盘古瑶留居。据德国洛希纳神父（F.W. Lenschner）考察，该族亦有同一之渡海遇险盘王设救之神话^②。又有板瑶者，亦奉盘王为家神。在传说中，其族似别有理由奉之为神，然渡海遇厄获救之事，则与前说相同。其传说云：

汉人与板瑶渡海，遇大风而甚危险，即相互祈祷，求神护佑。并许脱此厄运后，作七日斋戒佛事谢神。后由盘王显灵，果能脱险，而达彼岸。汉人资财充足，曾修七日斋戒佛事，酬谢盘王。板瑶甚窘，无力还愿，故即奉盘王为家神。

① 见颜复礼、高承祖合编《广西凌云瑶人调查报告》。

② F.W. Lenschner, Die Yantzo in Sued-China, 1910 ~ 1911. in Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Band XIII, Teil 3, Seite, 237 ~ 285.

现板瑶家中所设之神龕，而位于厅屋之东西隅，有如供奉盘王也。其所书之纸像，亦为盘王。板瑶有疾病发生，则祈盘王保佑，祈祷时必宰猪一头以祭。^①

按此两传说，前者以盘古为天王，后者以盘古为家神，然于盘古本身之始末，则皆未言及。前清时，板瑶谒见汉官，常长揖不拜，或问其故，则曰：“先有瑶后有朝。”推其意盖言其祖盘古为开辟之神也。余按盘古之名初见于魏晋人著作。当时各派学者皆竞言盘古，而盘古各不相同。言盘古为人类之祖先者，惟吴楚间之传说为然。任昉《述异记》云：

昔盘古之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间传说：盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。先儒说：泣为山河，气为风，声为雷，目瞳为电。古说：盘古氏喜为晴，怒为阴。吴楚间传说：盘古氏之夫妇，阴阳之始也。

吴楚距两粤为近，吴楚间传说或近于瑶族神话之原始状态。若是，则盘古传说，斯有关于开辟神话矣。

瑶族之盘古神话与瑶族之起源有关。任昉《述异记》云：

南海中盘古国，今人皆以盘古为姓。昉按：盘古氏天地万物之祖也。然则生物始于盘古。

今南海有盘古氏墓，亘三百余里。俗云：后人追葬盘古之魂也。

桂林有盘古祠，今人祀祀。

^① 庞新民：《两广瑶山调查》。

按当时南海即今之广东，桂林在今广西，瑶人在中土当以先居于两粤为始。今人颜复礼、商承祖二氏研究瑶语中“那字”村落之分部，在粤以琼崖、钦、廉、高、雷、粤海诸地分布为多，钦、廉一带尤密；在桂则分布于南宁、镇南、田南三旧道^①。由那字村落分布之地区，不难测知瑶族多分布于南海沿岸各地，此种研究颇可佐证《述异记》记载之所云。然则瑶族即起源于两粤沿海诸地乎？曰，否。前述盘古瑶传说其祖先原住南方，后横渡大洋，由盘王保护始达大陆云云。按粤中无海泊，其所云“大洋”者，盖即指今之南海，“大陆”者即今粤海岸钦、廉诸州县。若斯，则瑶族非粤中土著，而为南海中之一岛屿迁徙来此之民族明甚。然则斯岛屿为何岛屿乎？吾人今日所讨论者，当努力于此问题之解答。

按今澳洲有数民族通行有“盘格”神（Pundjil or Bunjel）之崇拜。牙拉河（Yarra river）流域之土族以盘格为开天辟地之神，创造第二人及其两妻，并创造万物，且能以刀劈开山谷^②。澳人有一神话，言盘格创造万物，然未制作妇人，麦尔包恩黑人（Melbourne Blacks）传言盘格以泥土做二男人，逾年久，往西北去，以巨刀劈树皮三束，初取一束，以泥土膏之，复以刀整之，固结为一体。俟泥土松时盘格则取其一部与其他树皮之一索，和泥土为人。先塑人足次塑及人身。氏顾以为乐而不倦。氏次取树枝为发，掇于人顶，其发或直或曲不一。最后则各赐之以姓名^③。由此知盘格在澳洲土著理想中，为一开天辟地，创造人类，创造万物之天帝，故祀之惟谨，祈祷不衰。吾师黄凌霜先生

① 颜复礼、商承祖合编《广西凌云瑶人调查报告》。

② 参考 E.G. Speck, *The crook Indians of Saskige Town* 与 *Mythology in Encyclopedia Britannica*. 13th edition

③ 参考 B.R. Smith, *Aborigines of Australia*. Vol. 1. p. 423~424.

以盘格之名同于盘古，故疑澳洲土著之盘格，即中国人心目中之盘古^①。吾人试由瑶族之盘王传说探索之，瑶族与澳洲土著俱以此同名之神，为开辟创人创物之万能上帝；而最奇合者，则澳人言此神造人，由东南而至西北，而瑶人则言此神由南海中护送其族向西北行，至于大陆。比合观之，循图索骥，民族迁徙之迹，似甚昭然。

中国神话中之盘古，非汉族之神，乃汉瑶文化交流后，斯神由瑶族而之汉族。中国古代无盘古神话，不特古代无之，即中古时期，终汉之世，亦无人述及盘古者。至三国时，吴人有徐整者，始首传盘古创世造人之说。其所著《三五历纪》云：

天地浑沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，灵于地。天日高一丈，地日厚一丈，如此万八千岁，天数高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇，数起于一，立于三，成于五，盛于七，处子九，故天去地九万里。

晋有葛洪，句容人，在粤有年，死于粤。著《枕中书》，述盘古一如徐整。其言曰：

昔二仪未分，溟滓鸿濛，未有成形。天地日月未具，状如鸡子，混沌元黄。已有盘古真人，天地之精，自号原始天王，游乎其中。

按徐整、葛洪似皆道教中人，故援引盘古为道教说法，先原始道教则无盘古也。尤当注意者，徐整、葛洪，俱为南人，去瑶族未

^① 黄文山：《中国古代社会的图腾文化》，《新社会科学季刊》第一期。

远。且葛洪生平，在粤山中修炼最久。而粤山多为瑶族盘据之所，耳之所闻，口之所传，皆为盘古神话。故盘古之说，不特起源于南方，且导源于南人。推测此神话之传播盖初起于粤土，次传于吴楚，然后再及于秦汉。至中原此说与印教《吠陀经》(Rigveda)中之《婆罗沙散陀》(Purusha Sakta)神话^①以及佛教之《摩登伽经》与《外道小乘涅槃论》相参证，于是有《五运历年纪》所传之盘古神话^②。盖神话之为物，传流演变，至为繁数，故不特澳洲之盘格与瑶族之盘古异，即中国各时代各地域所述之盘古亦不相同。然此无害于吾人谓汉族之盘古肇源于粤瑶，粤瑶之盘古复肇源于澳洲，盘格之假设，盖神话之主于固仍在也。且由中国诸附会盘古之古迹言之，亦由南而北，渐次进展。瑶人初至于粤之海滨，故首传南海有盘古墓；继至于桂西，于是桂林有盘古祠；继而传播于吴楚，于是江南会昌有盘山，湘乡有盘古堡，云都有盘古庙；更传播而至于秦汉，寔假而传行全国，于是成都、淮安、京兆莫不有盘古之庙祠矣^③。盘古传说之由南而北固甚明。故吾人谓汉族之盘古神话肇于粤瑶，而粤瑶之说复与澳洲土著之盘格神话相似，故疑前者乃肇于后者，而瑶族似由澳洲迁徙而至中国。

其次吾人进而讨论瑶族之槃瓠神话。夏曾佑谓盘古与槃瓠音近，当同所指而为一物^④。然以吾人分析所得之结果，其别有二：(1) 盘古为瑶族创世之祖或开辟之神，而槃瓠则为该族之氏族图腾；(2) 盘古为盘古瑶与板瑶所祭祀，槃瓠则为诸瑶族所祀。

槃瓠神话采入史册者，始于晋之范曄著《后汉书·南蛮传》。

① 参考 L. Spence, *An Introduction to Mythology*.

② 参考吕思勉著《中国民族史苗族篇》。

③ 参考《路史》注。

④ 参考夏曾佑著《中国古代史》。

传云：

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴而征服，不克。乃访慕天下有能得犬戎之将吴将军之头者，赐黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五采，名曰槃瓠。下令之后，槃瓠遂衔人头造阙下；群臣怪而诊之，乃吴将军首也。帝大喜，而计槃瓠不可妻之以女，又无封爵之道。议愿有报，而未知所宜。女闻之，以为皇帝下令，不可违信，因请行。帝不得已，乃以女配槃瓠。槃瓠得女，负而走入南山，止石室中。所处险绝，人迹不至。于是女解去衣裳，为仆妾之结，著独立之衣。帝悲思之，遣使寻求，辄遇风雨震晦，使者不得进。经三年，生于一十二人，六男六女，槃瓠死后，因自相夫妻，织绩木皮，染以草实，好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归，以状白帝。于是始迎置诸子，衣裳斑斓，语言侏离；好入山壑，不乐平原。帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。……今长沙武陵蛮是也。

范晔此说盖本于汉应劭之《风俗通》。《风俗通》云：

高辛之犬槃瓠，讨灭犬戎。高辛以小女妻之。封槃瓠氏。

罗泌以应劭此说演自伯益《山海经》^①。《大荒北经》云：

大荒之中，有山名曰融父山，颶水入焉。有人名曰犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，

^① 罗泌：《槃瓠辩》，载《古今图书集成》。

白犬有牝牡，是为犬戎。

若罗说为然，则晋干宝《搜神记》八卷所载犬戎之祖槃瓠杀房王之事为传说正宗，而应劭以下如《南蛮传》、《三才图会》、《玄中记》之纪述为误解矣。按中国古代西北有“犬封国”之传说，东南有“封犬氏”或“狗民国”之传说，二者名既相同，故博学如郭璞亦迷惘其中，如氏以东南之事实注西北之经传是也。惟按《山海经》云云，犬戎族仅有白犬之事，实而无槃瓠之名，槃瓠似仅为南方蛮族所专有。晋人言槃瓠民族分布于南方者有三区域：

(1)《南蛮传》、《三才图会》谓长沙武陵蛮为槃瓠民族。

(2)《玄中记》以会稽东南二万一千里之海中狗民国为槃瓠民族。

(3)《搜神记》以桂林郡为槃瓠民族。

会稽东南海中之狗民国，盖指当时广东沿海诸瑶民。若以上三说为然，则晋时瑶族之分布，在今两粤与湖南，与今日瑶之分布尚相同，仅长沙武陵之瑶逐渐驱入湘南山中耳。《后汉书》注引《晋纪》记载蛮人祭祝槃瓠之俗云：

武陵、长沙、庐江郡夷，槃瓠之后也。杂处五溪之内。

槃瓠凭山阻险，每每常为害。糅杂鱼肉，叩槽而号，以祭槃瓠。俗称“赤髀横裙”，即其子孙。

按《汉书》注者为唐人章怀太子贤，可知唐时瑶族风尚如此。宋时范成大《桂海虞衡志》谓桂中之瑶俗亦然，至明，邝露《赤雅》述粤中瑶俗亦复如此云：

瑶名牵客，种族繁衍，时节祭之。刘禹锡诗“时节祭槃

瓠”是也。其乐五合，其族五方，其衣五采，是为“五参”。男左女右，铙、鼓、葫芦笙、忽雷、响瓠、云阳，祭毕合乐。男女跳舞，击云阳以为节，以定婚媾。侧具大木槽，扣槽群号。先献人头一枚，名吴将军首级。予观祭时，以桃榔面为之，时无罪人故耳。^①

至今广西瑶山与广东北江瑶山皆有通行之槃瓠故军：

板瑶祖先，形系狗头，昔日某国王，因外患难平，乃出布告云：如有人能平此患，愿以女妻之。板瑶之祖先往平之，后向某国王求婚。国王视之，乃一狗头者，欲毁婚。其女不可，乃相与入山。某国王并封之为王，因名狗头王。后狗头王夫妇居山中有年，生子女各七人。尔时山中并无他人类。狗头王之子女遂由姊妹兄弟结为夫妇，各个散处各深山穷谷中，以自谋生活。繁衍庭传，即今之板瑶也。^②

广东之瑶^③与浙闽之畲俱有相同之传说，后者且编有《狗皇歌》以咏之^④。其说皆与《南蛮传》、《三才图会》神话类似。

① 引文与文渊阁四库全书台湾商务印书馆本不同。台湾商务印书馆本为：“瑶名参客……种落繁衍，时节祀之。刘禹锡‘时节祀槃瓠’是也。其乐五合，其旗五方，其衣五彩，是谓参五。奏乐则男左女右，铙、鼓、葫芦笙、忽雷、匏响、云阳，祭毕合乐。男女跳跃，击云阳为节，以定婚媾，侧具大木槽，扣槽群号，先献人头一枚，名吴将军首级。予观祭时，以桃榔面为之，时无罪人故耳。”——本丛书编者注

② 参考庞新民著《两广瑶山调查》。

③ 余永梁：《西南民族起源神话——盘瓠》，论文有广东阳江瑶人传说，载中山大学《历史语言周刊》三集三十五、六合刊。

④ 何联奎：《畲民问题》，载《东方杂志》第30卷第15号，《畲民的文化人类学上的新发现》（论文），载1934年6月11日《中央日报·社会调查》栏。

此外，今之暹罗国内吉哈尔（Jahor）土族，亦有狗王故事，吾意此族盖亦瑶人，因瑶族在东亚分布之最南者。其神话云：

吉哈尔住民袭杀其副官，暹罗王怒而伐之，立犬为其首领。王谓巨犬巴尔古夫（Barkouf）曰：“汝登吾王位，其代吾治理斯民。”并使曼尼（Mani）为大臣辅狗王。后马拉加（Malakka）族侵狗王疆土，狗王迎击之，敌军败走，而王亦负伤死。人民念之，遣使于暹罗，请复派一物以摄政。王不许，遂以曼尼为相，佐一大使治其族。后大使以不用曼尼言，其国遂乱。^①

余按巴尔古夫盖即“槃瓠”之译音，此故事盖言暹罗掸族并合瑶族之始末。吾人于此当注意者，即瑶族灭亡弱族而于弱族神话之改易是也。暹罗瑶族原以犬为图腾，及掸族灭之，其酋长虽仍为瑶人，而掸人则谓此酋长为暹罗王之犬巴尔古夫。吾国汉代征伐瑶蛮之役最多，瑶族之酋长汉人则谓之高辛氏之犬槃瓠所生。此二故事，强族于弱族神话中之改造，前后如出一辙。由此知汉族史籍中所传之槃瓠神话，虽仍有瑶族神话本身之质素，而已有种族偏见存乎其间，要非神话之原始形态矣。故吾人不能由汉族史籍中之瑶族神话，而武断瑶族为汉族皇帝之犬之子孙，或武断其族为由北而南迁。

瑶族以槃瓠或龙犬为图腾之事，由瑶人诸礼俗亦不难证之。《南蛮传》云：“好五色衣服，制裁皆有尾形。”《晋纪》云：“糅杂鱼肉，叩槽而号，以祭槃瓠。”今广东北江瑶山有“拜王”之俗，请酒作乐，达三昼夜。所拜者名曰“狗王”，盖即槃瓠。又其盘王纸模，长九寸宽厚皆寸半；柄长寸半，宽一寸，厚九分；

① A. F. Blanchet, *Apologues et Contes orientaux*. 1784.

各面皆有花纹。纸模形状，疑类一狗^①。又其族妇女发饰，以青布与竹架札之。高一尺六寸，发分组于竹架之上。帽前有二物突出，宛如狗耳。盖所以纪念狗王也^②。罗浮山中瑶人与惠阳瑶人家中皆有祖宗画像，犬首人腹，岁时祀之维谨^③。浙江畲民崇拜槃瓠为祖，或涂为画像，附以“太祖槃瓠王出身图说”。或每姓刻一狗头，形略似龙，着以人衣，名曰“龙犬”。岁初或行婚礼时，则罗拜之^④。闽南畲民祖宗画像，亦类一狗^⑤。畲妇则挽发髻于后，编竹为架，插之髻中。前置絮垫与编竹连系，以求平衡。上覆红帕，其状当与广东北江瑶妇相似。且谓妇人蒙红帕者，盖昔年公主下嫁时，畏狗王之丑陋也^⑥。按今世界诸原始民族，常取动植等自然生物为其图腾，原始民族以图腾为精灵之神，莫之敢侮，故祭祀祝之。瑶族之祀狗，盖由于此。如澳洲崇拜袋鼠之民族，头带皆以袋鼠筋作成，上且插以鼠牙。以犬为图腾之民族，则置野犬之尾于头后，垂于背上，台湾番族则以鹿头之皮与耳及角制为鹿冠^⑦。瑶畲妇女发饰如狗耳，其含意盖亦类此。至于此饰行于妇女而不行于男子者，盖衣饰演化，妇女较男子为守旧之故也。奥国人头学家史美特（P.W.Schmidt）云：印度南洋与澳大利亚为世界图腾起源之区^⑧。瑶族蕃殖于南海沿

① 姜哲夫等著：《拜王》论文，载国立中央研究院《历史语言研究所集刊》第四本第一分册。

② 庞新民：《两广瑶山调查》。

③ 参考朱楔《人浮罗记》。

④ 何联奎：《畲民的文化人类学上的新发见》，论文载1934年6月11日《中央日报·社会调查》栏。

⑤ 董作宾：《福建畲民考略》，载中山大学《语文历史周刊》第2期。

⑥ 参考 E.T.C. Werner *Myths and legends of China*, 1922.

⑦ 林惠祥：《文化人类学》。

⑧ 参考 P.W. Schmidt, *Volker und Kulturen*，氏于去年十月由平过京时，在中央大学讲演，亦言即此。

岸，其族为一崇拜图腾之民族，实亦意想中事耳。

最后，当有一问题，即瑶族何故以犬为图腾之理由。按今古生物学家研究结果，犬之豢畜历史最早，约在新石器时代之亚其里期（Azilian age），克鲁伯（A.L.Kroeber）云：

第一种动物之豢畜，约始于新石器时代之初期。晚近在苏格兰与丹麦二地，所掘发之后，马格达林古物遗址（Post Magdalanian Palaeolithic Sites）皆有犬骨，故知亚其里期已有豢犬之习。代表新石器时代初期之丹麦贝冢发现无数骨骼，系为犬齿所嚼。此时代之犬或仍系半野种，故在贝冢中犬之骨骼甚少。由此知此时之犬尚未与人之关系固定，故其种奔散荒野而亡耳。^①

路卫（R.H.Lowie）则以欧洲为非豢犬之原始区域，以犬之原始豢畜区言之，犬之被豢当在旧石器时代之晚期。氏云：

以掘发所得之证物论断，丹麦、英伦与葡萄牙似皆非豢犬之原始区域。以吾人所知者，原始豢犬区，当在亚洲。盖有时犬由亚洲运于大西洋彼岸。故吾人可假定犬之豢畜当在旧石器时代之后期。豢犬虽未列为远古文化特质之一，然犬之豢畜，较之其他家畜之豢畜，当早数千年。^②

人类畜犬之俗，产生既早，世界畜犬之民族，亦最普遍。以诸民族学家研究之报告，知世界民族除安达蛮（Andamans）与已灭种之达斯马尼亚人（Tasmanians）外，既皆为畜犬之民族。畜犬

① 见 A.L.Kroeber, *Anthropology*, 1924.

② R.H.Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, 1934.

虽普行于世界，然世界之犬种，皆起源于亚洲大陆。路卫氏云：

由比较解剖学言之，一切犬种之来源，皆由于亚洲之单一祖先。世界之犬，除古代埃及朝之灵猊，其祖先为胡狼外，其他皆为亚洲狼种（Asiatic Wolf）之后裔。故印第安人之犬，系数千年前由白林海峡移入，至今广播于新世界全部。他如澳洲人所畜之丁狗（Ding-go），虽自成一类，然其种亦由亚洲大陆携来。比较少数种族之无犬，乃由于中途遗失。例如婆罗尼细亚人虽未曾运犬于数千里外之东岛，然旋自新锡兰及他处移转犬种于岛上。^①

亚洲既为世界犬种之摇篮，而其犬种之分布又独多，故中国四夷多狗国、狗民，或尊狗之民族，日本古代有隼人，为王司式，专习犬吠。大和民族谓之为“狗人”^②。中国五代时，蒙古之东，黑龙江之北，有室韦之地为“狗国，人身狗首，长毛不衣，手搏猛兽，语为犬噉，其妻皆人，能汉语，生男为狗，女为人，自相婚嫁，……云尝有中国人至其国，其妻怜之。使逃归，与其筋十余只，教其每走十余里遗一筋。狗夫追之，见其家物，必衔而归，则不能追矣。”^③此狗国狗民之在东北也。《山海经》云：“其东有犬封国。犬封国亦曰犬戎国。状如犬。有女子方跪进杯食。”又云：“白犬有牝牡，是为犬戎。”此狗国之在西北也。《博物志》云：“南海去会稽三千里有狗国。”《岭表录异》云：“常有人自青社泛海归闽，为恶风所飘，五日夜不知几千里也。经一处，同船新罗人云是狗国。逡巡果如人，裸形，抱狗而出，见船

① R.H.Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, 1934.

② 松村武雄：《狗人国试论》引《万叶集》云云。论文载《民众教育季刊·民间文学专号》。

③ 《五代史·四夷附录》。

惊走。”此狗国之东南也。锡兰岛上有吠陀人（Vedas），其俗尊狗，常牺牲族人以祭狗神^①。又四川南部之古代僚人，俗亦尊狗。魏书云：“若杀其父，走避，求得一狗，以谢其母，母得狗谢，不复嫌恨。”又云：“大狗一头，买一生口。”此尊狗民族之在西南也。日本神话学家松村武雄以异族间之种族偏见心理，解释狗国故事之由来^②，吾以其说有未尽者，则产狗众多之区，每易有崇拜狗图腾之民族，故其衣服多仿效狗之形状也。英国驻澳总督格勒（Sir George Grey）有言：“澳洲土人家族名称之来源与家族所在地之习见动植物有关。”^③上述诸族之崇拜狗图腾者，其原因由此，瑶种之崇拜槃瓠图腾原因亦由此。

古代广东沿海各州，是否一广大产狗之区，以文献阙乏，未敢臆断。惟以吾人所习知者，则两粤为中国一著名之烹狗区域是也。人类饮食之采撷，往往以地方所习见者，则习以为食，两粤之人喜烹狗或亦以该区多产狗之故，或今日虽产狗不盛，而为古代多狗之遗俗。况人类愈原始，于狗之需要愈急迫。瑶人于游牧时代，犬可助人为猎，供人宰食，可卫护主人及其财产；且其物可骑、可拖；其毛与皮可以为衣。故犬点缀于瑶人野蛮生活者愈多，则愈望其繁殖而愈尊敬之；尊之至极，则以为图腾矣。

总以上所论者，盘古为瑶族之始祖；槃瓠为瑶族之图腾。盘古与槃瓠音近，二者或即一物，而前者言其氏族之主神，后者则言其主神之标记也。盘古、槃瓠为瑶族专有之神与图腾。其他各族虽崇拜盘古，祭祝槃瓠，乃系文化传播使然。《古今图书集成》

① R.H.Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, 1934.

② 松村雄武：《狗人国试论》引《万叶集》云云。论文载《民众教育季刊·民间文学专号》。

③ 参考 sir George Grey, *Tourneys of Tow Expeditions of Discovery in North-West and West Australia*, 1841.

以僮、僚、狼、伶、侗诸族皆系出槃瓠^①；《续黔书》则以苗、仲、冰、犴亦祀槃瓠^②。等而上之，《魏略》以武都、氐其种非一，皆槃瓠之后；《搜神记》以今吐蕃乃槃瓠之后，此皆附会之尤者，未可以为据。

（原载《民族学研究集刊》，1940年第2期）

① 见《古今图书集成》一四一〇卷。

② 张澍：《续黔书》。

◎ 徐旭生

我们怎样来治传说时代的历史^①

徐旭生（1888～1976），男，河南唐河人。著名史学家，考古学家。生前曾任北平研究院代副院长。代表作有《中国古史的传说时代》。

一 何谓传说时代

研究各民族的文字发明与发展的历史，就不难看出来文字原始是由绘画演进变化而来，最初的时候字数很少，字画却是很繁多，极不便于使用。经过几千年广大劳动人民的努力，字数才渐渐丰富，字画也渐趋简易，便于使用。因为初期文字的寡少，不惟无法普遍行使，就是拿它们写一篇简短的文章，记录社会内经过的巨大的事变也很不够，所以在早期发展的各民族（用这一词的广义）中，它们最初的历史总是用“口耳相传”的方法流传下

① 本文为徐炳昶（旭生）所著《中国古史的传说时代》（中国文化服务社1943年版）的第一章，原名《论信古》。据作者1957年5月14日在该书增订版（科学出版社1961年版）的《叙言》中说：“原书第一章题为《论信古》，现在主要意思无变化，但文字却完全改写，题目也改作《我们怎样来治传说时代的历史》。”现据该书文物出版社1985年版，并作了删节。

来的。又经过数千百年，文字逐渐增多，才能用它们记录当日经过的重要事迹。如果我们现在能找出他们当时的记录，我们才可以确定他们的时代为狭义的历史时代，他们虽然已经进入狭义的历史时代，可是他们的记录通常是很简单的，所记录的不过是当日的重大事迹。至于把一切口耳相传的事实搜集起来，整理起来，记录起来，他们当日还没有那样的能力，也没有那样的兴趣。并且在这个时候通用的语言已经相当复杂，而文字的发展却远远落后于语言的发展，所以当日的文字，只能记事，不便于记言，可是当日的重要的语言也会有一部分流传下来。又经过了不少的年岁，文字更加丰富，才达到可以详细记录语言的阶段，而后从前传说的事迹和语言才会时时发现于个别人的语言中间。此后文字的使用越广泛，所发现的传说的事迹就越丰富。最后才会有人把它们搜集、综合整理、记录。这件工作，在各民族里面，总是比较晚近的事情。这一段的史迹，从前治历史的人并没有把它同此后的史迹分别看待。可是二者的差异相当的大，所以现代治历史的人把它分开，叫作传说时代以示区别。

我国，从现在的历史发展来看，只有到殷墟时代（盘庚迁殷约当公元前 1300 年的开始时），才能算作进入狭义的历史时代。此前约一千余年，文献中还保存一些传说，年代不很可考，我们只能把它叫作传说时代。

二 我们怎样来治传说时代的历史

传说时代的史料和历史时代的史料在性质上主要的不同点，为前者的可靠性比后者的可靠性差。固然，历史时代的史料也有很多不足靠的地方；并且，古人把事迹记录到简策上面，而简策散乱，经过重新整理后可能有错误；文字本身也可能有脱落和无意义的衍增；文字的意义，由于时代的不同，也可能有很大的变

化。可是，无论怎么样，如果已经有了当时人的记录，现代的历史工作人总还可以根据当时的环境状况推测他所记录的可靠的程度。至于错简，讹误，省夺，衍文，歧义，以及其他文字方面的问题，细心的工作人总还比较容易地把它找出。总括一句话说，就是一件史实一经用文字记录下来，可以说已经固定化，此后受时间的变化就比口耳相传的史实小的多。教心理学的先生常常作一种试验：把他的几十个学生暂时赶出课堂外面，仅留一人，给他说一件简短的故事；完毕后，叫第二人进来，命第一人向第二人忠实地述说此故事；此后陆续叫第三人，第四人，以至最末一人，命他们陆续向后进来的人述说同一的故事。最后可以发现最末一人所听到的故事同第一人听到的有相当大的区别。由此种试验可以证明口耳相传的史实的容易失真。并且当时的神权极盛，大家离开神话的方式就不容易思想，所以这些传说里面掺杂的神话很多，想在这些掺杂神话的传说里面找出来历史的核心也颇不容易。由于这些原因，所以任何民族历史开始的时候全是颇渺茫的，多矛盾的。这是各民族共同的和无可奈何的事情。可是，把这一切说完以后，无论如何，很古时代的传说总有它历史方面的质素，核心，并不是向壁虚造的。掺杂神话的传说，在俄文叫作 Легенда，英文叫作 Legend，法文与德文也大致相同，不过字尾小异。同纯粹的神话，俄文 миф，英文 myth（法文与德文也仅是字尾小异）有分别。在西文中，以上两个字，因为意义相近，有时候用的也颇含混，可是，普通说起，总还是有分别的。比方说，在希腊，关于 Zeus 的出生和经历自然是纯粹的神话，可是，在《依里亚德》和《奥德赛》两部史诗内所载希腊和特罗意的战事，无论里面掺杂了多少神祇的干涉，奇奇怪怪，非人情所有的故事，它仍只能算作传说，因为这个相当长的故事是曾经有过的。至于传说里面所掺杂神话的多少，大致是越古越多，越近越少。另外一点就是也常常由于各民族所保有的幻想力

的不同而大有差别。比方说，古希腊人的幻想力特别发达，所以在他们的传说中所保存的富有诗意的，希奇古怪的，颇远人情的故事很多；至于我们中国人的祖先却是比较喜欢平淡的，富有实在兴趣的，幻想力不很发达的，所以我们所保存下来的古代故事，比之希腊的，专就神奇一方面来讲，可就差得多了。——总之，传说与神话是很相邻近却互有分别的两种事情，不能混为一谈。

在我国，能把传说时代和狭义的历史时代分别开是一件很新近的事情。我国从前总是把书籍分为经、史、子、集四大类。除集部书籍对于古史方面无大关系外（解释古书自然也有关系，这是专从保存史料的观点来看），权威最高的是经，其次是正史。至于在先秦及两汉诸子书中所保存的古史资料，那是以经和正史为标准定去取的：合于它们的为真，不合于它们的为伪。因为《尚书》头三篇叙述尧、舜、禹的事迹，所以他们在我国古史中就占了极崇高的地位；因为《周易·系辞》说尧、舜以前还有包牺、神农、黄帝诸帝的存在，所以他们也得到很高的崇拜；因为《大戴礼记·五帝德》、《帝系》两篇，《史记·五帝本纪》、《夏本纪》、《殷本纪》三篇详细叙述五帝的系统及其相互间的血统关系，夏、殷两代先公及先王的次序，所以这些说法在数千年的历史界中也有很高的权威；因为《周礼》中有“外史掌三皇五帝之书”的话，所以虽说三皇究为何人，诸说分歧，又有刘恕、崔述诸人的大胆怀疑，可是在这两千年间的知识界中还是倾向着相信五帝前还有三皇的存在；因为诸子中又有巢、燧人诸说，所以此二名虽不见于经及正史，也是倾向着相信有这二人或二氏族，可是终因不见于经及正史，所以对他们的信仰也就较差。两千年来由于人智的进化，知道了神话的不可靠，就逐渐把古史传说加以修正，加以“人化”，对于古史资料其他不可靠的部分也渐渐地能怀疑，并且加以严格的批判。在这一方面有相当大的成绩。但

是，无论如何，他们怀疑和批判的对象全是部分的，他们所作的是修正或补正的工作，经的最高权威在基本上并没有动摇，传说时代所流传下来的一部分古史资料，在经典的荫庇下，在前二千年间的人的心目中，是比将来正史中所载史实更可靠的。就是清末夏曾佑把自“开辟”至西周列为传疑时代，他也不过是对于古代传说的多歧异性加予注意并指出，对于经书和正史的权威，并没有动摇它们的企图。《通鉴考异》一书在全世界为最早批评史料的一部大书，但是此后进展得很慢，并没有在历史界中成为一个大运动。西欧直到十九世纪中叶以后，批评史料的风气才大为展开，而且进步很快，在历史界中成为一种压倒一切的形势。自辛亥革命以后，这个潮流才逐渐扩展到中国。我国历史界受了西方的影响，对于古史才逐渐有所谓疑古学派出现。这一次参加的人数很多，工作的成绩也很丰富，一大部分由顾颉刚先生及他的朋友们搜集到《古史辨》里面。他们最大的功绩就是把在古史中最高权威的，《尚书》中的《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》三篇的写定归还在春秋和战国时候（初写在春秋，写定在战国）。这样一来，它们的可靠性也就很成了问题。另外，这两千年间，地下的古器物随时都有发现。到十一世纪以后，又有不少专门记录古器物的著作。到十八九世纪，对于古文字、古器物，又有不少专门的研究。虽然如此，这些古器物的发现全是偶然的；记录和研究的著作都还不能超出鉴赏古董的范围；真正拿这些文字或器物考证古史的成绩却极有限。在地下发掘古器物并及遗址和遗迹的技术也是从西方于辛亥革命后渐渐传过来的。数十年安阳殷墟的学术发掘才能把狭义历史时代展到殷朝中叶，盘庚的时候。由于疑古学派（广义的）历史工作人及考古工作人双方的努力，才能把传说时代和狭义历史时代分开，把盘庚以前的时代叫作传说时代，以后的时代叫作历史时代。

近三十余年（大约自1917年蔡元培长北京大学时起至1949

年全国解放时止)，疑古学派几乎笼罩了全中国的历史界，可是它的大本营却在《古史辨》及其周围。他们工作的勤奋是很可敬的，成绩也是很大的，但是他们所用的治学方法却很有问题。主要的，去世的张荫麟先生已经指出，就是太无限度地使用默证。这种方法就是因某书或今存某时代之书无某史事之称述，遂断定某时代无此观念。对这一方法，法国史家色诺波说得不错：“现存之载籍无某事之称述，此犹未足为证也，更须从来未尝有之。故于载籍湮灭愈多之时代，默证愈当少用。其在古史中之用处，较之在十九世纪之历史不逮远甚。”^① 极端疑古学派的工作人对于载籍湮灭极多的时代，却是广泛地使用默证，结果如何，可以预料。第二，他们看见了不合他们意见的论证，并不能常常地审慎处理，有不少次悍然决然宣布反对论证的伪造，可是他们的理由是脆弱的，不能成立的。比方说，看见《尚书·立政篇》内含有尚贤思想，就宣布它已经受了墨家思想的影响，为战国人的伪造。可是，古人之所谓贤，也不过是说某人比较能干。远在氏族社会的时代，“美洲印第安人诸部落差不多都有两种等级的酋长，可以区分为世袭酋长（沙齐姆）和普通酋长。……世袭酋长的职位在氏族内是世袭的；这里所谓世袭，是凡遇有空额出现随即补充的意义。至于普通酋长之职，是用以酬答个人的功勋的，个人死后亦即随之而终结，所以系非世袭的。再者，世袭酋长的任务只限于管理平和的事项。他不能以世袭酋长的资格参加战争。反之，普通酋长一定要他个人具有武勇的精神，对于事务有敏活的手腕，在会议中有雄辩的才能，才能够得到被选为酋长的地位；虽然他的权力不能凌驾于氏族之上，但是他却是才力出众的一类人物。”普通酋长是选举的，并且，氏族的各成员对于他“都保有罢免权，其结果，只有在行动善良时期以内，才能实际继续其

^① 《古史辨》，第2册，第271—272页。

职务。”^① 这样不是尚贤的办法是什么？总之，人类有了社会的组织与战争的行动，却不选择比较能干的人去处理这些事务，他们怎么样能生活下去？就是在周公的时候，“武王之母弟八人，周公为太宰，康叔为司寇，聃季为司空，五叔无官，”^② 这就是说周武王有同母的八个弟弟，只有三个作太宰、司寇、司空的官职，另外五个弟弟虽然各有食邑，却都没有官职，并且聃季称作“季”，可见他年纪最少，因为特别能干也作了官，可是他的五个哥哥还不能同他比。这样的情形不是尚贤是什么？尚贤的办法怎么能同亲亲对立来看？由于他们处理史料这样地不审慎，手里又拿着古人好造谣的法宝，所以所至皆破，无坚不摧！可是，破了和摧了以后，他们自己的说法是否能够建立，那却太成问题了。我们如果细读孔子、墨子、孟子、荀子、韩非子、司马迁诸人的遗书，并不难看出他们治学的态度比现代的极端疑古学派人还较慎重。他们固然为时代所囿，环境所限，所谈的古史资料还有不少的不足信的地方，在他们各学派之间，因为所根据的传说来源不同，所以他们所叙述，还有不少互相矛盾之处，并且，由于他们在主观方面见解不同，因而在称述的时候，无意中常常有把主观的见解增损客观事实的地方；这一些全是不可否认的。可是，总要知道，这些全是普通的情形，极难避免。至于明知道事实的经过并不如此，却因为自己立说的利便，故意捏造出来，有意地骗人，我们现在还没有找出来一点可靠的证据，还不敢，也不应该那样说。第三，在春秋和战国的各学派中间所称述的古史，固然有不少歧异、矛盾，可是相同的地方实在更多。比方说，禹治水的传说，尧、舜、禹三人相互的关系，在先秦诸子中，可以说大致是相同的，没有争论的。而疑古学派的极端派却

① 莫尔甘：《古代社会》，第2编第2章，第74页，三联书店，1957。

② 《左传》定公四年。

夸张它们的歧异、矛盾，对于很多没有争论的点却熟视无睹，不屑注意！要知道春秋末期和战国时的学术空气是相当自由的，各学派中间的互相驳斥是并不容情的。一家造谣，正诘别家以口实，何以别家全闭口无言，默示承认？第四，他们对于掺杂神话的传说和纯粹神话的界限似乎不能分辨，或者是不愿意去分辨。在古帝的传说中间，除帝颡顼因为有特别原因以外（原因详第二章第五节），炎帝、黄帝、蚩尤、尧、舜、禹的传说里面所掺杂的神话并不算太多，可是极端的疑古派都漫无别择，一古脑儿把它们送到神话的保险柜中封锁起来，不许历史的工作人再去染指！如果拿希腊的传说来比较，关于提秀斯的神话，不比中国古帝传说中所掺杂的神话少^①，可是恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》里面，叙述雅典国家起源的时候，还提到提秀斯“所起草的宪法”，把全体人民所分的三个阶级，说他“形成国家底最初的企图就在于破坏氏族的关系”^②，并不把这些史实放在神话里面，把它们封锁起来。至于说“马克思辈所发见的方法，其实都是社会学的而不是历史学的”。“社会学者对于材料的要求，只取其共同现象而不顾它的特殊之点。历史学者就大不同了”^③。这是对马、恩派学者的历史著作毫无所知，却来信口雌黄罢了。最后，尧、舜、禹的人格问题，几乎可以说为疑古学派所努力打击的中心问题。现在如果用社会发展史的观点来看，并不难看出尧、舜、禹的时代是我国原始公社社会就要没落，私有财产社会就要建立的时代，这一点在《礼记·礼运篇》内指示得很清楚。

① 关于提秀斯的神话，有：他娶克里特国王米诺斯的女儿阿里亚娜为妻；靠着 她给他的一根线，才能走出了迷宫，并杀死牛头人身怪米诺斗娄斯；他以后舍弃了爱他的妻，致她从一块岩石上跳入海中；因为他严重地冒犯冥王，被判决入地狱，并且永远坐着不能起立，等等。

② 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，第 106 页，人民出版社，1955。

③ 《古史辨》，第 5 册，刘序第 2～3 页。

《礼运》成书虽不很早，然而总不超乎纪元前第三和第二世纪范围之外。但是主要点还不在此。主要的是它所指出大同时代的特征：“故人不独亲其亲，不独子其子”（这是说当日的婚姻制度与此后不同），和“货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己”（这是指明当日财产还属公有），小康时代的特征：“各亲其亲，各子其子；货力为己”，同现代唯物派历史学者所找到的结果相符合。战国后期和两汉前期离那个时代大约要快两千年，私有财产制度已经建立很久，公有财产制度已经早无残余，如果不是由于古代的传说从前有过那样一类的制度，那当时的人对于大同时代（原始公社时代）的情形很难想象；即使想造谣，也造不出那样的谣。所以《礼运》作者所说大同和小康时代的区别，除了他前面假托孔子的说话不足信外，可以相信有古代真实的传说作为质素，经他略加整理后写到简策上面。私有财产制度，将来虽说又产生出来很多的灾祸，可是当它开始建立的时候，实有赖于社会生产力的特别发达。所以尧、舜、禹的时代应当是一个社会生产力比以前大发达的时代，进步较速，由量变达到质变的时代。后代学者不晓得社会进步主要是靠着劳动大众的努力，拿出来当日的几个首领为代表，归功于他们，也是一件不难了解的事情。传说日久，附加的理想成分越多，可是它的本身却是当日实在经过的事件，并不是某些人臆想的结果。日本的御用学者倡“尧、舜、禹抹煞”的议论，自有他们便利侵略，不可告人的隐衷，并不是科学研究的成果。我国在本世纪初叶，因国势的衰弱，社会的不安，半殖民地的意识已经深入人心，而买办资产阶级的学者胡适等人更从美国帝国主义御用学者方面贩运来假冒科学招牌的实用主义哲学，传播毒素。用一种类似科学的方法，拉着科学的大旗，遂使年轻一辈的历史工作人望风而靡，不惟不敢持异论，并且不敢有此企图！极端的疑古派学者直接或间接，有意或无意，沾染了帝国主义御用学者的毒素，对于夏启

以前的历史一笔勾消，更进一步对于夏朝不多几件的历史，也想出来可以把它们说作东汉人伪造的说法，而殷墟以前漫长的时代几乎变成白地！要之，疑古学派最大的功绩，是把《尚书》头三篇的写定归之于春秋和战国的时候，这些我在前面已经说过。至于他们所说：既然此说不见于春秋以前人的记录，那一定是春秋人的造谣；或不见于战国以前人的记录，那一定是战国人的造谣，那却是很不科学的，不正确的。这个时代，虽说还有一部分学者对于他们某部分的不赞成，不肯随声附和，可是并没有人能看出来他们错误的根源何在，更不要说纠正他们的根本的错误，所以也没有多大用处。此时，已经有少数青年学者开始用唯物的方法研究历史，可是这一派处于正在产生，正在发展的阶段，当日在各大学中的势力几乎全为疑古派所把持。直到全国解放以后，史学工作者几经学习而后才渐信唯物方法为必须坚持，千万不可违背的最高轨范，可是原来从帝国主义者御用学者所吸进的毒素还是藏蔽于思想的深处以隐隐作祟。治古史的人一谈到传说的资料，总是左支右吾，不敢放手去工作，就是有些位大胆使用这些资料，却也难得史学界的同意。不同意的原因，大多数并不是想纠谬补缺，使资料的处理更为合理，却是从根本上疑惑这些资料的可用与否。这样的倾向仍是半殖民地意识所推动的极端疑古思想在那里隐隐统治。不把这一点弄清楚，传说时代史迹的处理，实则无法进行。正面分析疑古学派的工作，指出他们的得与失，接收他们努力所获得的成绩，批评他们所使用的不正确的方法，矫正他们错疑所不应疑的偏向，使治此段历史的方法可以早入正轨：那就是想治此段历史的人所迫不容缓，应赶紧解决的问题。

（原载《中国古史的传说时代》，中国文化服务社，1943）

◎ 闻一多

伏羲考

闻一多（1899～1946），男，湖北浠水人。现代著名诗人、神话学家，曾任西南联大教授。他的神话研究注重多角度观照，为中国神话研究开辟了一条新路。代表作有《伏羲考》、《说鱼》、《天问释天》等。

一 引 论

伏羲与女娲的名字，都是战国时才开始出现于记载中的。伏羲见于《易·系辞下传》，《管子·封禅篇》、《轻重戊篇》，《庄子·人间世篇》、《太宗师篇》、《胠篋篇》、《缮性篇》、《田子方篇》，《尸子·君治篇》，《荀子·成相篇》，《楚辞·大招》，《战国策·赵策二》。女娲见于《楚辞·天问》，《礼记·明堂位篇》，《山海经·大荒西经》，但后二者只能算作汉代的典籍，虽则其中容有先秦的材料。二名并称者则始见于《淮南子·览冥篇》，也是汉代的书。关于二人的亲属关系，有种种说法。最无理由，然而截至最近以前最为学者们乐于拥护的一说，便是兄弟说。《世本·姓氏篇》曰：

女氏：天皇封弟珣于汝水之阳，后为天子，因称女皇。

此说之出于学者们的有意歪曲事实，不待证明。罗泌《路史·后纪》二和梁玉绳《汉书人表考》中的论调，不啻坦白的供认了他们所以不能不如此歪曲的苦衷，所以关于这一说，我们没有再去根究的必要。此外，较早而又确能代表传说真相的一说，是兄妹说。《路史·后纪》二注引《风俗通》曰：

女娲，伏羲（羲）之妹。

《通志·三皇考》引《春秋世谱》，《广韵》十三佳，《路史·后纪》二，马缟《中华古今注》等说同。次之是夫妇说。《唐书·乐志》载张说唐《享太庙乐章·钧天舞》曰：

合位媯后，同称伏羲。

据《乐志》，《钧天舞》是高宗时所用的乐章。这里以伏羲、女娲比高宗武后，正表示他们二人的夫妇关系。稍后卢仝《与马异结交诗》说得更明显：

女娲本是伏羲妇。

此后同类的记载有宋人伪撰的《三坟书》，元杜道坚《玄经原旨发挥》，和一些通俗小说之类。夫妇说见于记载最晚，因此在学者心目中也最可怀疑。直至近世，一些画像被发现与研究后，这说才稍得确定。这些图像均作人首蛇身的男女二人两尾相交之状，据清代及近代中外诸考古学者的考证，确即伏羲、女娲，两尾相交正是夫妇的象征。但是，依文明社会的伦理观念，既是夫

妇，就不能是兄妹，而且文献中关于二人的记载，说他们是夫妇的，也从未同时说是兄妹，所以二人究竟是兄妹，或是夫妇，在旧式学者的观念里，还是一个可以争辩的问题。直至最近，人类学报告了一个惊人的消息，说在许多边疆和邻近民族的传说中，伏羲、女娲原是以兄妹为夫妇的一对人类的始祖，于是上面所谓可以争辩的问题，才因根本失却争辩价值而告解决了。总之，“兄妹配偶”是伏羲、女娲传说的最基本的轮廓，而这轮廓在文献中早被拆毁，它的复原是靠新兴的考古学，尤其是人类学的努力才得完成的。现在将这两方面关于这题目的贡献略加介绍如下：

关于伏羲、女娲，考古学曾经发现过些石刻和绢画两类的图像。属于石刻类者有五种。

武梁祠石室画像第一石第二层第一图

同上左右室第四石各图

东汉石刻画像

山东鱼台西塞里伏羲陵前石刻画像

兰山古墓石柱刻像（以上二种均马邦玉《汉碑录文》所述）

属于绢画类者有二种

隋高昌故址阿斯塔那（Astana）墓室彩色绢画（史坦因得）

吐鲁番古墓出土彩色绢画（黄文弼得）

中以武梁祠画像尤其著名，诸家考释亦皆以此为根据。其中讨论得比较详细的，计有瞿中溶《武梁祠堂画像考》，马邦玉《汉碑录文》，容庚《武梁祠画像考释》。“伏羲、仓精”之语，既明见于画像的题识，则二人中之一人为伏羲，自不成问题，因而诸家考释的重心大都皆在证明其另一人为女娲。他们所用的证据，最主要的是诸书所屡见提到的伏羲、女娲人首龙身（或蛇身）之说，与画像正合。总之，考古家对本题的贡献，是由确定图中另一人为伏羲的配偶女娲，因而证实了二人的夫妇关系。

人类学可供给我们的材料，似乎是无限度的。我并不曾有计划的收集这些材料。目前我所有的材料仅仅是两篇可说偶尔闯进我视线来的文章。

(1) 芮逸夫：《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》（中央研究院历史语言所《人类学集刊》第一卷第一期）

(2) 常任侠：《沙坪坝出土之石棺画像研究》

（《时事新报》渝版《学灯》第四十一、四十二期，又《说文月刊》第一卷第十、十一期合刊）

前者搜罗材料，范围甚广。记录着芮氏自己所采集和转引中外书籍里的洪水故事，凡二十余则，是研究伏羲、女娲必不可少的材料。后者论材料的数量，虽远非前者之比，论其性质，却也相当重要。所载傜族洪水故事，和汉译苗文《盘王歌》一部分，也极有用。现在合并二文所记，依地理分布，由近而远，列号标目如下：

(1) 湘西凤凰苗人吴文祥述洪水故事（芮文一《人类学集刊》一卷一期 156～158 页）

(2) 湘西凤凰苗人吴佐良述洪水故事（同上 158～160 页）

(3) 湘西凤凰苗人《雉公雉母歌》（同上 160～161 页）

(4) 湘西乾城苗人《雉神起源歌》（同上 161～163 页）

(5) 葛维汉（D.C.Graham）述川南苗人洪水故事（同上 174 页）

(6) 贵州贵阳南部鸦雀苗洪水故事（同上 174 页引克拉克〔Samuel R. Clarke〕《中国西南夷地旅居记》〔*Among the Tribes in Southwest China*〕pp.54～55）

(7) 贵州安顺青苗故事（同上 169～170 页引鸟居龙藏《苗族调查报告》——国立编译馆本 49 页）

(8) 同上又一故事（同上 170 页引前书 48 页）

(9) 苗人洪水故事（同上 170～171 页引萨费那

[F.M.Savina]《苗族史》〔*Histoire des Miao*〕pp.245~246)

(10) 黑苗《洪水歌》本事(同上 173~174 页引克拉克《中国西南夷地旅居记》pp.43~46)

(11) 赫微特(H.J.Hewitt)述花苗洪水故事(同上 171~173 页引前书 pp.50~54)

(12) 广西融县罗城僮人洪水故事(常文——《说文月刊》一卷十、十一期合刊 714~715 页)

(13) 广西武宣修仁僮人洪水故事(同上 717 页)

(14) 汉译苗文《盘王歌书葫芦晓歌》(同上 715~716 页)

(15) 云南保俸洪水故事(芮文——《人类学集刊》一卷一期 189 页引维亚尔〔Paul Vial〕《保俸族》〔*Les Lolos*〕pp.8~9)

(16) 云南耿马大平石头寨栗粟人洪水故事(同上 189 页)

(17) 云南耿马蚌隆寨老亢人洪水故事(同上 189 页)

(18) 拉崇几哀(Lunnet de Lajonguiere)记法领东京蛮族(Man)洪水故事(同上 190 页引萨维那《苗族史》p.105)

(19) 交趾支那巴那族(Ba-hnars)洪水故事(同上引盖拉希〔Guerlach〕《巴那蛮族的生活与迷信》〔*Moeurs et superstitions de Sauvages Ba-hnars*, Les Mission Catholique xix p.479)

(20) 印度中部比尔族(Bhils)洪水故事(同上 190 页引鲁阿特〔C.E.Luard〕《马尔瓦森林部族》〔*The Jungles Tribes of Malwa*〕p.17)

(21) 印度中部坎马尔族(Kammars)洪水故事(同上 190~191 页引罗塞尔〔R.V.Russell〕《印度中部的土族与社会阶级》〔*Tribes and Casts of the Central Provinces of India*〕ii pp.326~327)

(22) 北婆罗洲配甘族(Pagans)洪水故事(同上 190 页引勃特〔Owen Butter〕《北婆罗洲的配甘族》〔*The pagans of the North Borneo*〕pp.248~249)

(23) 同上又一故事（同上 190 页引前书同页）

(24) 海南岛加钗峒黎人洪水故事（同上 189 页引刘咸《海南岛黎人文身之研究》《民族学研究集刊》一期 201 页）

(25) 台湾岛阿眉族（Ami）三洪水故事（同上 189～190 页引石井信次〔Shinji Ishii〕《台湾岛及其原始住民》〔*The Island of Formosa and its Primitive Inhabitants*〕p.13）

以上这些故事，记载得虽有详有略，但其中心母题总是洪水来时，只兄妹（或姊弟）二人得救，后结为夫妇，遂为人类的始祖。3、12 兄名皆作伏羲，13 作伏羲，也即伏羲。18 兄名 Phu-Hay，妹名 Phu-Hay-Mui，显即伏羲与伏羲妹的译音。6 兄名 Bui，据调查人克拉克氏说，用汉语则曰 Fu-hsi，也是伏羲的译音。同故事中的妹曰 Kueh，芮氏以为即媧的对音，那也是可信的。除上述兄妹的名字与伏羲、女媧的名字相合外，芮氏又指出了故事中①创造人类与②洪水二点，也与文献中的伏羲、女媧传说相合。这类故事中的兄妹即汉籍中的伏羲、女媧，便可完全肯定了。但人类学对这问题的贡献，不仅是因那些故事的发现，而使文献中有关二人的传说得了印证，最要紧的还是以前七零八落的传说或传说的痕迹，现在可以连贯成一个完整的有机体了。从前是兄妹，是夫妇，是人类的创造，是洪水等等隔离的，有时还是矛盾的个别事件，现在则是一个整个兄妹配偶兼洪水遗民型的人类推源故事。从传统观念看来，这件事太新奇，太有趣了。

以上介绍的芮、常二文，芮文以洪水遗民故事为重心，而旁及于人首蛇身画像，常文则以人首蛇身画像为主题，而附论及洪水遗民故事。前者的立场是人类学的，后者是考古学的。而前者论列的尤其精细，创见亦较多。本文的材料既多数根据于二文，则在性质上亦可视为二文的继续。不过作者于神话有癖好，而对于广义的语言学（Philology）与历史兴味也浓，故本文若有立

场，其立场显与二家不同。就这观点说，则本文又可视作为对二文的一种补充。总之，二君都是我的先导，这是我应该声明的。

二 从人首蛇身像谈到龙与图腾

(一) 人首蛇身神

人首蛇身像实有二种。一种是单人像，可用上名。一种是双人像，可称为人首蛇身交尾像。后者在我们研究的范围里尤其重要。目前我们所知道的交尾像计有七件，如前所列。今就画像的质地分为二类，一是石刻类，二是绢画类。画像中的人物即伏羲、女娲夫妇二人，早有定论。但那人首蛇身式的超自然的形体，究竟代表着一种什么意义？它的起源与流变又如何？这些似乎从未被探讨过的问题正是本文所要试求解答的。

文献中关于伏羲、女娲蛇身的明文记载，至早不能超过东汉。

王逸《楚辞·天问》注：“女娲人头蛇身。”

王延寿《鲁灵光殿赋》：“伏羲鳞身，女娲蛇躯。”

曹植《女娲画赞》：“或云二皇、人首蛇形。”

《伪列子·黄帝篇》：“庖牺氏，女娲氏……蛇身人面。”

《帝王世纪》：“庖牺氏……蛇身人首”，“女娲氏……亦蛇身人首”。（《类聚》二引）

《拾遗记》：“又见一神，蛇身人面……示禹八卦之图，列于金版之上。……蛇身之神，即羲皇也。”

《玄中记》：“伏羲龙身，女娲蛇躯。”（《文选·鲁灵光殿赋》注引）

不过《鲁灵光殿赋》虽是东汉的作品，所描写的则确乎是西汉的遗物。

灵光殿是鲁恭王余（前一五四——一二七）的建筑物。赋中所描写的是殿内类似武梁祠刻石的壁画。从恭王余到王延寿约三百年间，殿宇可以几经修葺，壁外层的彩色可以几经刷新，但那基本部分的石刻是不会有变动的。人首蛇身的伏羲、女娲像，在西汉初期既已成为建筑装饰的题材，则其传说渊源之古，可想而知。有了这种保证，我们不妨再向稍早的文献中探探它的消息。

《山海经·海内经》曰：

南方……有人曰苗民。有神焉，人首蛇身，长如辕，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延维。人主得而飧之，伯天下。

郭璞注说延维即《庄子》所谓委蛇，是对的。委蛇的故事见于《庄子·达生篇》：

桓公田于泽，管仲御，见鬼焉。公抚管仲之手曰：“仲父何见？”对曰：“臣无所见。”公反，谗诒为病，数日不出。

齐士有皇子告敖者，曰：“公则自伤，鬼恶能伤公？……”

桓公曰：“然则有鬼乎？”曰：“有。沈（湛，《释文》，水污泥也）有履，灶有髻。户内之烦壤，雷霆处之。东北方之下者，倍阿鲑蛭跃之。西北方之下者，则洑阳处之。水有罔象，丘有茷，山有夔，野有彷徨，泽有委蛇”。公曰：“请问委蛇之状何如？”皇子曰：“委蛇，其大如毂，其长如辕，

紫衣而朱冠。其为物也恶雷^①，闻雷车之声，则捧其首而立。见之者殆乎霸。”桓公赧然而笑曰：“此寡人之所见者也。”于是正衣冠，与之坐，不终日而不知病之去也。

关于“左右有首”，也许需要一点解释。《山海经》等书里凡讲到左右有首，或前后有首，或一身二首的生物时，实有雌雄交配状态之误解或曲解（正看为前后有首，侧看为左右有首，混言之则为一身二首。详下。）。综合以上《山海经》和《庄子》二记载，就神的形貌说，那人首蛇身，左右有首，和紫衣旃冠三点，可说完全与画像所表现的相合。然而我们相信延维或委蛇，即伏羲、女娲，其理尚不只此。（1）相传伏羲本是“为百王先首”的帝王，故殄之或见之者可以霸天下。（2）上揭洪水故事1，2，3，4，12，13，18，都以雷神为代表恶势力的魔王，他与兄妹的父亲（即老伏羲）结了仇怨，时时企图着伤害老伏羲，最后竟发动洪水，几乎将全人类灭绝。这来，伏羲怕雷不是很自然的么？所以在《庄子》里，委蛇“闻雷车之声，则捧其首而立”，是不为无因的。最后，也最重要的，是（3）那以伏羲、女娲为中心的洪水遗民故事，本在苗族中流传最盛，因此，芮氏疑心它即起源于该族。依芮氏的意想，伏羲、女娲本当是苗族的祖神。现在我既考定了所谓“延维”或“委蛇”者即伏羲、女娲，而《山海经》却明说他们是南方苗民之神。这与芮氏的推测，不是完全相合了吗？

《海内经》据说是《山海经》里最晚出的一部分，甚至有晚到东汉的嫌疑。但传说同时又见于《庄子·达生篇》。属于《庄子·外篇》的《达生篇》，想来再晚也不能晚过西汉，早则自然可以到战国末年。总观上揭所有的人首蛇身神的图像与文字记载，

^① 原脱此雷字，今依文义补。

考其年代，大致上起战国末叶，下至魏晋之间。这是一个极有趣的现象，因为那也正是古帝王的伏羲、女娲传说在史乘中最活跃的时期。最初提到伏羲或伏羲氏的典籍，是《易经》（《系辞下传》），《管子》（《封禅篇》，《轻重戊篇》），《庄子》（《人间世篇》，《大宗师篇》，《胠篋篇》，《缮性篇》，《田子方篇》），《尸子》（《君治篇》，又《北堂书钞》一书三引佚文），《荀子》（《成相篇》），《楚辞》（《大招》），《战国策》（《赵策二》）。女娲则始见于《楚辞》（《天问》）和《礼记》（《明堂位篇》）、《山海经》（《大荒西经》）。二人名字并见的例，则始于《淮南子》（《览冥篇》）。他们在同书里又被称为二神（《精神篇》），或二皇（《原道篇》，《缪称篇》）。不久，在纬书中（《尚书中候》，《春秋元命苞》及《运斗枢》），我们便开始看见他们被列为三皇中之首二皇。大概从西汉末到东汉末是伏羲、女娲在史乘上最烜赫的时候。到三国时徐整的《三五历记》，盘古传说开始出现，伏羲的地位便开始低落了。所以我们拟定魏晋之间为这个传说终止活跃的年代。史乘上伏羲、女娲传说最活跃的时期，也就是人首蛇身神的画像与记载出现的时期，这现象也暗示着人首蛇身神即伏羲、女娲的极大可能性。

因左右有首的人首蛇身神而产生的二首人的传说，也是在这个时期中发现的。

睽孤，见豕负涂，厥妖人生两头。（京房《易传》）

平帝元始元年……六月，长安女子生儿，两头异颈面相乡，四臂共匈，俱前乡。……（《汉书·五行志》下之上）

蒙双民。昔高阳氏有产而为夫妇，帝放之此野，相抱而死。神鸟以不死草覆之，七年男女皆活，同颈二头四手。是为蒙双民。（《博物志》二）

最后一故事说“同产而为夫妇”，与伏羲、女娲以兄妹为夫妇尤

其类似。看来，不但人首蛇身像的流传很早，连兄妹配偶型的洪水故事，在汉族中恐怕也早就有了。

（二）二龙传说

揣想起来，在半人半兽型的人首蛇身神以前，必有一个全兽型的蛇神的阶段。《郑语》载史伯引《训语》说：

夏之衰也，褒人之神化为二龙，以同于王庭，而言曰：“余，褒之二君也。”夏后卜杀之，与去之，与止之，莫吉。卜请其鬯而藏之，吉。乃布币焉，而策告之。龙亡而鬯在，楛而藏之，传郊之，及殷周莫之发也。及厉王之末，发而观之，鬯流于庭，不可除也。王使妇人不帟而谏之，化为玄黿。

“同”即交合之谓。《海内经》：“伯陵同吴权之妻阿女缘妇。”郭注曰：“同犹通淫之也”，《急就篇》亦有“沐浴搯撼寡合同”之语。“二龙同于王庭”使我们联想起那“左右有首”的人首蛇身交尾像。

“二君”韦注曰“二先君”，《史记·周本纪》集解引虞翻曰“龙自号褒之二先君也”。由二龙为“同于王庭”的雌雄二龙推之，所谓“二君”自然是夫妇二人。夫妇二人有着共同为人“先君”的资格，并且是龙的化身，这太像伏羲、女娲了。伏羲本一作包羲，包裹同音，说不定伏羲氏与褒国果然有着极其密切的关系。至少我们以这二龙之神，与那人首蛇身的二神，来代表一种传说在演变过程上的前后二阶段，是毫不牵强的。

在现存的文献中，像《郑语》所载的那样完整的故事，那样完好的保存着二龙传说的原型，不用说，是不易找到第二个的。不过关于这传说的零星的“一鳞半爪”，只要我们肯留心，却几

乎到处都是。现在我们略举数例如下。

1. 交 龙

交龙为旂。(《周礼·司常》)

昔黄帝驾象车，交龙毕方并辖。(《风俗通·声音篇》)

锦有大交龙，小交龙。(《邺中记》)

什么是交龙？郑玄注《周礼·司常》“诸侯建旂”曰：“诸侯画交龙，一像其升朝，一像其下复也。”“升朝”、“下复”的解释很可笑，但注文的意思，以为交龙是两龙相交，一首向上，一首向下，却不错。他注《觐礼记》“天子载大旂，像日月，升龙降龙”曰：“大旂，大常也。王建大常，繆首画日月，其下及旒交画升龙降龙。”所谓“交画升龙降龙”，正是两龙相交，一首向上，一首向下之状。《释名·释兵》曰：“交龙为旂。旂，倚也，画作两龙相依倚。”刘熙的解释与郑玄略异，但以交龙为两条龙，则与郑同。

所谓交龙者既是二龙相交的图像，而绘着这种图像的旂又是天子诸侯的标识，则交龙与那“同于王庭”的褒之二龙是同一性质的东西，可无疑问了。《汉书·高帝纪》上说：

母刘媪，尝息大泽之陂，梦与神遇。是时雷电晦冥。父太公往视，则见交^①龙于上。已而有娠，遂产高祖。

这交龙也是指相交的雌雄二龙一雄龙神，雌龙刘媪^②。代表神与

① 《史记》作“蛟”误。说详下注。

② 下文说高祖“醉卧，武负王媪见其上常有龙”。高祖自己是龙，他母亲也当是龙。《正义》引《陈留风俗传》曰：“沛公起兵野战，丧皇妣于黄乡，天下平定，使使者以梓宫招幽魂，于是丹龙在水，自洒跃入梓宫。”可证刘媪也原是龙。这里刘媪一龙，神一龙，正是二龙。

刘媪的二龙，与代表褒之二君的二龙，仍然是同一性质的东西。我们在上文已经指出伏羲、女娲与褒之二君的类似处，再看《路史·后纪》一注引《宝椟记》：

帝女游于华胥之渊，感蛇而孕，十三年生庖牺。

这和“赤龙感女媧”（《太平御览》八七引《诗含神雾》）而生刘邦的故事，又何其相似！

2. 螭 蛇

古书有所谓“螭蛇”者，或作“腾蛇”

飞龙乘云，螭蛇游雾。（《韩非子·难势篇》引《慎子》）

螭蛇无足而飞。（《荀子·劝学篇》）

螭蛇伏地，凤皇覆上。（《韩非子·十过篇》）

螭蛇游雾而殆于蚺蛆。（《淮南子·说林篇》）

螭蛇游于雾露，乘于风雨而行，非千里不止。（《说苑·杂言篇》）

许慎说螭是一种神蛇，郭璞说它是龙类。看它“能兴云雾而游其中”（《尔雅》郭《注》），又有鳞甲（《后汉书》注引《尔雅》旧注），说它是属于龙类的一种神蛇，是可信的。《汉书·天文志》“权，轩辕，黄龙体”，注引孟康曰：“形如腾龙。”如果这所谓腾龙即螭蛇，则螭蛇之为龙类，更无问题了。但螭字的含义，似乎从未被说明过。我们则以为螭蛇之“螭”与交龙之“交”的意义一样。“螭”从“朕”声。“朕”声字多有“二”义，最明显的，如“滕”（从朕省声）训双（《方言》二），“滕”训二（《广雅·释詁》四），“滕”训僂两头有物（《方言》七郭《注》），皆是。引申起来，物相增加则谓之“滕”（《说文》）牝牡相交谓之

“騰”。相交与相加之义极近。《月令》：“乃合累牛騰马，游牝于牧。”郑《注》曰：“累騰皆乘匹之名。”“乘匹”即《周礼·牧师》“仲春通淫”及《校人》“春执驹”之谓，故郑注《校人》曰：“春，通淫之时，驹弱，为其乘匹伤之也。”騷蛇之“騷”本一作“騰”，“騷蛇”的本义应是“乘匹之蛇”。《淮南子·泰族篇》曰：

騰蛇雄鸣于上风，雌鸣于下风，而化成形，精之至也。

刘勰《新论·类感篇》作“騷”^①“雄鸣于上风，雌鸣于下风，而化成形”，正是由二蛇相交的观念演化出来的一种传说。騷蛇又名奔蛇，见《淮南子·览冥篇》高《注》，及《尔雅·释鱼》郭注。“奔”亦有乘匹之义。《邶风·鶉之奔奔篇》“鶉之奔奔，鵲之疆疆。”《释文》引《韩诗》曰：“奔奔疆疆，乘匹之貌。”《左传·襄二十七年》，伯有赋《鶉之奔奔》，赵孟斥之为“床第之言”，可作韩义之佳证。騷蛇又名奔蛇，而“騷”（騰）“奔”皆训乘匹，可见“騷蛇”的本义确与上文所解说的交龙一样。并且“騰”之言“滕”也，“交”之言“绞”也，若舍用而言体，则騷蛇亦可谓之滕蛇，交龙亦可谓之绞龙。“滕”“缠”一声之转，《杂记》疏曰：“〔绳〕两股相交谓之绞。”“缠”与“绞”同义，正如“騷”（騰）与“交”同义一样。又《方言》五“榱，其横关西榱”，郭注曰“亦名校”。钱绎《笺疏》曰：“榱（榱）亦名校者，犹机持会者谓之交也。《说文》：‘榱，机持会者。’又鲁季敬姜说织曰：‘持交而不失，出入不绝者柎也。’持交即持会也。”騷蛇一名交龙，与榱一名校，又属同例。校既是取义于“交会”，

① 《庄子·天运篇》作“虫雄鸣于上风，雌鸣于下风而风化”。虫即騷之声转。騷从朕声，侵部，虫冬部，二部古音最近，故章炳麟合为一部。《韩非子·十过篇》：“騷蛇伏地”，《事类赋》注十一引騷亦作虫。

则概之取义于“滕缠”可知。交龙与骚蛇之名，即取交合与滕缠之义，也同校与概之取义于交会与滕缠一样。总之“骚蛇”与“交龙”，不拘就哪种观点说，都是同义语。交龙和那“同于王庭”的褒之二龙，是同一性质的东西，我们在上文已经讲过。如今又证明了骚蛇与交龙为同义语，则骚蛇与褒之二龙的关系可以不言而喻了。

3. 两头蛇

两头蛇又有种种异名。现在将传说中凡具有这种异状的蛇，都归为一类

中央有枳首蛇焉。（《尔雅·释地》）

楚相孙叔敖为儿之时，见两头蛇，杀而埋之。（《论衡·福虚篇》）

今江东呼两头蛇为越王约发。（《尔雅·释地》郭璞《注》）

蚺蚺在其（君子国）北，各有两首。（《海外东经》）

虺（虺）二首。（《颜氏家训·勉学篇》引《庄子》佚文）

虫有虺者，一身两口。（《韩非子·说林》下篇）

方皇状如蛇，两头，五采文。（《庄子·达生篇》，司马彪《注》）

谓之“两头”者，无论是左右两头，或前后两头，不用讲，都是两蛇交尾状态的误解或曲解。这可以由参考关于两头鸟和两头兽的几种记载而得到证明。（1）鸟名鹑者两首四足，牛状的天神八足二首，均见《西山经》。神鹿一身八足两头，见《楚辞·天问》王注。鸟有两头，同时也有四足，可见原是一两鸟。兽有两头，同时也有八足，可见原是一两兽。（2）《公羊传·宣五年》杨《疏》引旧说曰：“双双之鸟，一身二首，尾有雌雄，常不散。”既雌雄

各具，又常不离散，其为两鸟交配之状，尤为明显。(3) 两头彘名曰并封（《海外西经》），一作屏蓬（《大荒西经》）。一种名蛸虫的二首神所居的山，名曰“平逢之山”（《中山经》）。“并封”、“屏蓬”、“平逢”等名的本字当作“并逢”。“并”与“逢”都有含义。兽牝牡相合名曰“并逢”，犹如人男女私合曰“姘”（《苍颉篇》）。《周颂·小毖》“予其惩而毖后患，莫予并蜂”，《毛传》曰：“并蜂，摩曳也。”并蜂字一作粤逢。《尔雅·释训》“粤逢，掣曳也”，郭《注》曰：“谓牵掣。”并蜂（粤逢）亦即并逢。交合与牵掣，只是一种行为中向心与离心两种动作罢了。盛弘之《荆州记》描写武陵郡西的两头鹿为“前后有头，常以一头食，一头行”，正是“并逢”所含的“掣曳牵掣”之意的具体说明。(4) 《西山经》“其鸟多鹵，……赤黑而两首四足”，“鹵”当与《月令》“累牛腾马”之“累”通，郑《注》训为“乘匹之名”。“乘匹”的解释，已详上文。“累”“腾”同义，而“累”与“鹵”，“腾”与“騷”字并通，然则乘匹之鸟谓之鹵，亦犹乘匹之蛇谓之騷。以上我们由分析几种两头鸟和两头兽的名称与形状，判定了那些都是关于鸟兽的性的行为的一种歪曲记录。

两头蛇可以由此类推。我们又注意到鹵鸟与騷蛇的命名完全同义。若许由这一点再推论下去，两头鸟既名曰鹵鸟，则所谓两头蛇者莫非就是騷蛇罢！这不是不可能的，如果我们明了由交龙到騷蛇，由騷蛇到两头蛇，是传说演变过程中三个必然的步骤。

在“交龙”一词中，其龙之必为雌雄二龙，是显而易见的。“騷蛇”则不然。若非上揭《淮南子》“雄鸣于上风，雌鸣于下风”那两句话，这蛇之为雌雄二蛇，便毫无具体的对证。然而在这里，“二蛇”的涵义，毕竟只是被隐瞒了，充其量，也只是对那一层消极的保持缄默。说到“两头蛇”，那便居然积极的肯定了只有一条蛇。三种名称正代表着去神话的真相愈来愈远的三种观念。然而即在讹变最甚的两头蛇传说中，有时也不免透露一点

最真实的，最正确的消息。江东呼两头蛇为“越王约发”。“约发”虽不甚可解，“越王”二字所显示的身分，不与那身为“褒之二君”的二龙相埒吗？孙叔敖杀死两头蛇的故事，经过较缜密的分析，也可透露同类的消息。不过这问题太复杂，这里无法讨论。

4. 一般的二龙

古书讲到龙的故事，往往说是二龙

帝赐之（孔甲）乘龙，河汉各二，各有雌雄。（《左传·昭二十九年》）

今王（魏安厘王）四年，碧阳君之诸御产二龙。（《开元占经·人及鬼神占篇》引《纪年》）

秦犯夷，输黄龙一双。（《后汉书·南蛮传》载秦昭王与板楯蛮夷盟）

惠帝二年正月癸酉旦，有两龙见于兰陵廷东里温陵井中。（《汉书·五行志》下之上）

孔子生之夜，有二苍龙自天而下。（《伏侯古今注》）

（甘露）四年春正月，黄龙二见宁陵县界井中。（《魏志·高贵乡公传》）

孙楚上书曰：“顷闻武库井中有二龙。”（《开元占经·龙鱼虫蛇占篇》引《晋阳秋》）

谢晦家室□宅南路上有古井，以元嘉二年，汲者忽见二龙，甚分明。（同上引《异苑》）

神人乘驾二龙，尤其数见不鲜。

驾两龙兮骖螭。（《九歌·河伯》）

禹平天下，二龙降之，禹御龙行域外^①，既周而还。
(《敦煌旧抄《瑞应图》残卷引《括地图》)

大乐之野，夏后启于此儻九代，乘两龙。(《海外西经》)

南方祝融，兽身人面，乘两龙。(《海外南经》)

西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。(《海外西经》)

北方禺彊，人面鸟身，黑身手足，乘两龙。^②(《海外北经》)

东方句芒，马身人面，乘两龙。(《海外东经》)

在传说里，五灵中凤麟虎龟等四灵，差不多从不听见成双的出现过，惟独龙则不然。除非承认这里有着某种悠久的神话背景，这现象恐怕是难以解释的。与这等情形相似的，是古器物上那些双龙（或蛇）相交型的平面的花纹，或立体的附加部分，如提梁、耳环、纽、足等^③。这些或为写实式的图像，或为“便化”的几何式图案，其渊源于某种神话的“母题”，也是相当明显的。上揭《邺中记》“锦有大交龙，小交龙”，本指锦的图案而言，所以也可归入这一类。以上这些见于文字记载和造型艺术的二龙，在应用的实际意义上，诚然多半已与原始的二龙神话失去联系，但其应用范围之普遍与时间之长久，则适足以反应那神话在我们文化中所占势力之雄厚。这神话不但是褒之二龙以及散见于古籍中的交龙、骖蛇、两头蛇等传说的共同来源，同时它也是那人首蛇身的二皇——伏羲、女娲，和他们的化身——延维或委蛇的来源。神话本身又是怎样来的呢？我们确信，它是荒古时代的图腾主义（Totemism）的遗迹。

① 原缺“外字”，依《博物志》二补。

② 今本“黑身手足乘两龙”作“珥两青蛇，践两青蛇”。此从郭《注》引一本改。

③ 参看附图。（原编案：附图今略）

(三) 图腾的演变

我们在上文时而说龙，时而又说蛇。龙蛇的关系究竟怎样？它们是一种生物呢？还是两种？读者们心中恐怕早已在为这些问题纳闷。在解答这些问题之前，我们先要问究竟什么是龙？是的，什么是龙，确乎是一个谜。天文房星为龙，又为马。《尚书中候握河纪》说：“龙马衔甲……自河而出。”《论衡·龙虚篇》说：“世俗画龙之象，马头蛇尾。”可见龙确像马。龙像马，所以马往往被呼为龙。《月令》“驾苍龙”，《尸子·君治篇》“人之言君天下者……骐驎青龙，而尧素车白马”，《吕氏春秋·本味篇》“马之美者，青龙之匹”，《周礼·庾人》“马八尺以上为龙”，皆其例。龙有时又像狗。《后汉书·孔僖传》“画龙不成反类狗”，《列仙传·呼子先传》“有仙人持二茅狗来……子先与酒媪各骑其一，乃龙也”，《博物志》八引《徐偃王志》“有犬名鹄仓……临死生角而九尾，实黄龙也”，《陈书》“正元元年有黑龙如狗走宣阳门”。龙像狗，所以狗也被呼为龙。《搜神后记》九：“会稽句章民张然……在都养一狗，甚快，名曰乌龙。”此外，还有一种有鳞的龙像鱼，一种有翼的又像鸟，一种有角的又像鹿。至于与龙最容易相混的各种爬虫类的生物，更不必列举了。然则龙究竟是个什么东西呢？我们的答案是：它是一种图腾（Totem），并且是只存在于图腾中而不存在于生物界中的一种虚拟的生物，因为它是由许多不同的图腾糅合成的一种综合体。因部落的兼并而产生的混合的图腾，古埃及是一个最显著的例。在我们历史上，五方兽中的北方玄武本是龟蛇二兽，也是一个好例。不同的是，这些是几个图腾单位并存着，各单位的个别形态依然未变，而龙则是许多单位经过融化作用，形成了一个新的大单位，其各小单位已经是不复个别的存在罢了。前者可称为混合式的图腾，后者化合式的图腾。部落既总是强的兼并弱的，大的兼并小的，所以在混合

式的图腾中总有一种主要的生物或无生物，作为它的基本的中心单位，同样的在化合式的图腾中，也必然是以一种生物或无生物的形态为其主干，而以其他若干生物或无生物的形态为附加部分。龙图腾，不拘它局部的像马也好，像狗也好，或像鱼，像鸟，像鹿都好，它的主干部分和基本形态却是蛇。这表明在当初那众图腾单位林立的时代，内中以蛇图腾为最强大，众图腾的合并与融化，便是这蛇图腾兼并与同化了许多弱小单位的结果。金文龙字（《邵钟》，《王孙钟》）和夔字（《颂鼎》，《颂毁》，《禾毁》，《秦公毁》，《陈侯因脊钟》）的偏旁皆从巳，而巳即蛇^①，可见龙的基调还是蛇。大概图腾未合并以前，所谓龙者只是一种大蛇。这种蛇的名字便叫作“龙”。后来有一个以这种大蛇为图腾的团族（Klan）兼并了吸收了许多别的形形色色的图腾团族，大蛇这才接受了兽类的四脚，马的头，鬣的尾，鹿的角，狗的爪，鱼的鳞和须……于是便成为我们现在所知道的龙了。这样看来，龙与蛇实在可分而又不可分。说是一种东西，它们的形态看来相差很远，说是两种，龙的基调还是蛇。并且既称之为龙，就已经承认了它是蛇类，因为上文已经说过，“龙”在最初本是一种大蛇的名字。总之，蛇与龙二名从来就纠缠不清，所以我们在引用古书中关于龙蛇的传说时，就无法，也不必将它们分清。甚至正因其分不清，这问题对于我们，才特别有意义。不错，惟其龙蛇分不清，我们才更能确定龙是古代图腾社会的遗迹，因为我们知道，图腾的合并，是图腾式的社会发展必循的途径。

图腾有动物，有植物，也有无生物，但最习见的还是动物。同一图腾的分子都自认为这图腾的子孙，如果图腾是一种动物，他们就认定那动物为他们的祖先。于是他们自己全团族的男男女女

^① 王充、郑玄、许慎都以巳为蛇，不误。不但古字巳像蛇形，上古声母巳（*dz-）蛇（*dɛ-）亦相近。

女，老老少少也都是那种动物了。在中国的落后民族中，曾奉狗为图腾的傜族，如今还很鲜明的保存着这种意识。陆次云《峒溪纤志》说他们“岁首祭盘瓠，糝鱼肉于木槽，扣槽群号以为礼”。刘锡蕃《岭表纪蛮》也说：“狗王惟狗傜祀之。每值正朔，家人负狗环行炉灶三匝，然后举家男女向狗膜拜。是日就餐，必扣槽蹲地而食，以为尽礼。”这种风俗与现代世界各地的图腾团族举行舞会，装扮并摹仿其图腾的特性与动作，是同样性质的。我国古代所谓“禹步”的一种独脚跳舞，本是仿效蛇跳，也属于这类。他们之所以要这样做，确有其绝对的实际作用。凡图腾都是那一图腾团族的老祖宗，也是他们的监护神和防卫者，它给他们供给食物，驱除灾祸，给他们降示预言以指导他们趋吉避凶。如果它是一种毒虫或猛兽，那更好，因为那样它更为儿孙们尽防卫之责。每个老祖宗当然知道谁是它的儿孙，认识他们的相貌和声音。但儿孙太多时，老祖宗一时疏忽，认错了人，那是谁也不能担保的。所以为保证老祖宗的注意，儿孙们最好是不时在老祖宗面前演习他们本图腾的特殊姿态、动作与声调，以便提醒老祖宗的记忆。这便是前面所讲的傜族祭狗王时“扣槽群号”而食和“禹步”的目的。另一种保证老祖宗注意的方法，是经常的在装饰上表现着本图腾的特殊形相，以便老祖宗随时随地见面就认识。代表这一种手段的实例，便是我们马上就要讨论的龙图腾的“断发文身”的风俗。

“阿玛巴人（Omabas）的‘龟’部族，把头发剪成和龟的甲壳同样的形式，在四边分成六条小辫，代表龟的四足与头尾。小鸟的部族，则在额上梳成鸟的喙，有的又在脑后留小辫，以代表鸟的尾，在两耳上梳成两簇头发，以代表鸟的两翼。有时更在身上刺画种种花纹，力求与其图腾的形态相类似。”（胡愈之译《图腾主义》三〇页）在我国古代，有几个著名的修剪头发（断发），刺画身体（文身）的民族，其装饰的

目的则在摹拟龙的形状。

九疑之南，陆事寡而水事众，于是民人剡^①发文身，以像鳞虫。（《淮南子·原道篇》。高诱《注》曰：“文身，刻画其体，内墨其中，为蛟龙之状。以入水，蛟龙不害也，故曰以像鳞虫也。”）

诸发曰：“彼越……处海垂之际，屏外蕃以为居，而蛟龙又与我争焉。是以剪发文身，烂然成章，以像龙子者，将避水神也。”（《说苑·奉使篇》）

（粤人）文身断发，以避蛟龙之害。（《汉书·地理志》下）

越人以箴刺皮为龙文，所以为尊荣之也。（《淮南子·泰族篇》许慎注）

（越人）常在水中，故断其发，文其身，以象龙子。故不见伤害也。（《汉书·地理志》下，应劭注）

（哀牢）种人皆刻画其身，象龙文。（《后汉书·西南夷传》^②）

《淮南子》、《说苑》和班固、高诱、应劭等一致都认为文身的动机是要避蛟龙之害。内中《说苑》所载越人诸发的故事又见于《韩诗外传》八（《外传》里“诸发”作“廉稽”），《韩诗外传》和《说苑》都是典型的抄撮古书的书，这故事必出自先秦古籍。避害之说可能就是实行文身的越人自己的解释，所以这点材料特别宝贵，我们得将它仔细分析一下。为什么装扮得像龙，就不为蛟龙所害呢？人所伪装的龙，其像真龙能像到什么程度？龙果真那样容易被骗吗？并且水里可以伤害人的东西，不见得只有龙一

① “剡”原误作“被”，从王引之校改。

② 应为《后汉书·南蛮西南夷列传》。——本丛书编者注

种。越人纵然“常在水中”，也不能一辈子不登陆，对陆上害人的虎豹之类，何以又毫无戒心呢？然则断发文身似乎还当有一层更曲折、更深远的意义。龙之不加害于越人，恐怕不是受了越人化装的蒙蔽，而是它甘心情愿如此。越人之化装，也不是存心欺骗，而是一种虔诚心情的表现。换言之，“断发文身”是一种图腾主义的原始宗教行为（图腾崇拜依然是一种幼稚的宗教）。他们断发文身以像龙，是因为龙是他们的图腾，换言之，因为相信自己为“龙种”，赋有“龙性”，他们才断发文身以像“龙形”。诸发所谓“以像龙子”者，本章是说实质是“龙子”，所差的只是形貌不太像，所以要“断其发，文其身”以像之。既然“断发文身”只是完成形式的一种手续，严格说来，那件事就并不太重要。如果一个人本非“龙子”，即使断发文身，还是不能避害的。反之，一个人本是“龙子”，即使不断发，不文身，龙也不致伤害他。不过这是纯理论的说法。实际上，还是把“龙子”的身分明白地披露出来妥当点，理由上文已经说过。还有龙既是他们的图腾，而 they 又确信图腾便是他们的祖宗，何以他们又那样担心蛟龙害他们呢？世间岂有祖宗会伤害自己的儿孙的道理？讲到这里，我们又疑心断发文身的目的，固然是避免祖宗本人误加伤害，同时恐怕也是给祖宗便于保护，以免被旁人伤害。最初，后一种意义也许比前一种还重要些。以上所批评的一种“断发文身”的解释，可称为“避害说”。这样还不能完全说明断发文身的真实动机和起源，但其中所显示的图腾崇拜的背景却是清清楚楚的。例如说“常在水中”，“蛟龙又与我争焉”，等于说自己是水居的生物。说“龙子”更坦白的承认了是“龙的儿子”。说“将避水神”，也可见那龙不是寻常的生物，而是有神性的东西。

至于许慎所谓“刺皮为龙文，所以为尊荣之也”，可称为“尊荣说”。这一说似乎与图腾无关，其实不然。就现代人观点看来，人决不以像爬虫为尊荣。这完全是图腾主义的心理。图腾既

是祖宗，又是神，人哪有比像祖宗，像神更值得骄傲的事呢！龙之所以有资格被奉为图腾，当然有个先决条件。一定是假定了龙有一种广大无边的超自然的法力，即所谓“魔那”（manan）者，然后才肯奉它为图腾，崇拜它，信任它，皈依它，把整个身体和心灵都交付给它。如果有方法使自己也变得和它一样，那岂不更妙？在这里，巫术一模拟巫术便是野蛮人的如意算盘。“断其发，文其身”——人一像龙，人便是龙了。人是龙，当然也有龙的法力或“魔那”，这一来，一个人便不待老祖宗的呵护，而自然没有谁敢伤害，能伤害他了。依“避害说”的观点，是一个人要老祖宗相信他是龙，依“尊荣说”的观点，是要他自己相信自己是龙。前者如果是“欺人”，后者便是“自欺”了。“自欺”果然成功了，那成就便太大了。从前一个人不但不怕灾害的袭击，因而有了“安全感”，并且也因自尊心之满足而有了“尊荣感”了。人从此可以神自居了！《桂海虞衡志·志蛮篇》曰：“女及笄，即黥颊为细花纹，谓之绣面女。既黥，集亲客相庆贺。惟婢获则不刺面。”这也是尊荣说的一个实例。

先假定龙是自己的祖宗，自己便是“龙子”，是“龙子”便赋有“龙性”，等装扮成“龙形”，愈看愈像龙，愈想愈是龙，于是自己果然是龙了。这样一步步的推论下来，可称为“人的拟兽化”，正是典型的图腾主义的心理。这是第一个阶段，从第一阶段到第二阶段，便是从图腾变为始祖。杜尔干（Durkheim）说“始祖之名仍然是一种图腾”（宗教生活的初级形式），是对的。上文所讨论的人首蛇身神，正代表图腾开始蜕变为始祖的一种形态。我们疑心创造人首蛇身型的始祖的蓝本，便是断发文身的野蛮人自身。当初人要据图腾的模样来改造自己，那是我们所谓“人的拟兽化”。但在那拟兽化的企图中，实际上他只能做到人首蛇身的半人半兽的地步。因为身上可以加文饰，尽量的使其像龙，头上的发剪短了，也多少有点帮助，面部却无法改变，这样结果不正

是人首蛇身了吗？如今智识进步，根据“同类产生同类”的原则，与自身同型的始祖观念产生了，便按自己的模样来拟想始祖，自己的模样既是半人半兽，当然始祖也是半人半兽了。这样由全的兽型图腾蜕变为半人半兽型的始祖，可称为“兽的拟人化”。这是第二个阶段。在这阶段中，大概文身的习俗还存在，否则也离那习俗被废弃时不久。等到文身的习俗完全绝迹，甚至连记忆也淡薄了，始祖的模样便也变作全人型的了。这是第三个阶段。

当然每一新阶段产生之后，前一阶段的观念并不完全死去。几个观念并存时，不免感觉矛盾，矛盾总是要设法调解的。调解的方式很多，这里只举一种较为巧妙的例。传说中禹本是龙（详下）。《天问》：“应龙何画？河海何历？”王注曰：“禹治洪水时，有神龙以尾画地，导水所注当决者，因而治之。”这里画地成河的龙实即禹自己，能画地成河就是禹疏凿江河。图腾的龙禹，与始祖的人禹并存而矛盾了，于是便派龙为禹的老师，说禹治水的方法是从龙学来的。洪水故事 22 说洪水退后，只剩姊弟二人。弟弟见蜥蜴交尾，告诉姊姊，二人便结为夫妇。后生双胎，即现代人类的始祖。这里交尾的蜥蜴实即姊弟二人。故事的产生，也为着调解图腾的蜥蜴与始祖的姊弟二说。这故事的格式与禹学龙治水正是同一类型。

图腾与“查布”（taboo）是不能分离的。文献中关于龙蛇的传说与故事，可以“查布”来解释的着实不少，如上文所引齐桓公见委蛇与孙叔敖杀两头蛇二故事都是。但是谈到查布，似乎得起另端绪，而且说来话长，非本文篇幅所许，所以只好留待以后再讨论了。

（四）龙图腾的优势地位

假如我们承认中国古代有过图腾主义的社会形式，当时图腾团族必然很多，多到不计其数。我们已说过，现在所谓龙便

是因原始的龙（一种蛇）图腾兼并了许多旁的图腾，而形成一种综合式的虚构的生物。这综合式的龙图腾团族所包括的单位，大概就是古代所谓“诸夏”，和至少与他们同姓的若干夷狄。他们起初都住在黄河流域的上游，即古代中原的西部，后来也许因受东方一个以鸟为图腾的商民族的压迫，一部分向北迁徙的，即后来的匈奴，一部分向南边迁移的，即周初南方荆楚、吴越各蛮族，现在的苗族即其一部分的后裔。留在原地的一部分，虽一度被商人征服，政治势力暂时衰落，但其文化势力不但始终屹然未动，并且做了我国四千年文化的核心。东方商民族对我国古代文化的贡献虽大，但我们的文化究以龙图腾团族（下简称龙族）的诸夏为基础。龙族的诸夏文化才是我们真正的本位文化，所以数千年来我们自称为“华夏”，历代帝王都说是龙的化身，而以龙为其符应，他们的旗章、宫室、舆服、器用，一切都刻画着龙文。总之，龙是我们立国的象征。直到民国成立，随着帝制的消亡，这观念才被放弃。然而说放弃，实地里并未放弃。正如政体是民主代替了君主，从前作为帝王象征的龙，现在变为每个中国人的象征了。也许这现象我们并不自觉。但一出国门，假如你有意要强调你的生活的“中国风”，你必多用龙文的图案来点缀你的服饰和室内陈设。那时你简直以一个旧日的帝王自居了。

现在我们仍旧回到历史。究竟哪些古代民族或民族英雄是属于龙族的呢？风姓的伏羲氏，和古代有着人首蛇身神，近代奉伏羲、女娲为雉公雉母的苗族，不用讲了。与夏同姓的褒国，其先君二龙的故事，我们也引过，这也不成问题。越人“断发文身以像龙子”，又相传为禹后（详后），则与褒同出一源，其为龙族，也不用怀疑。此外，还有几个龙图腾的大团族，可以考见的，分述之如下。

（1）夏 夏为龙族，可用下列七事来证明。（1）传说禹自身

是龙。《海内经》注引《归藏·启筮篇》：“鲧死，三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙”。《初学记》二二，《路史后纪》注一二并引末句作“是用出禹”。禹是龙，所以《列子·黄帝篇》说夏后氏也是“蛇身人面”。应龙画地成河实即禹疏凿江河，说已详上。(2) 传说多言夏后氏有龙瑞。《史记·封禅书》：“夏得木德，青龙止于郊。”《尚书大传》描写禹受禅时的情形，说“于是八风循^①通，庆云丛聚，蟠龙奋迅于其藏，蛟鱼踊跃于其渊，龟鳖咸出于其穴，近虞而事夏”（这大概就是后来的鱼龙漫衍之戏）。龙是水族之长，所以龙王受禅，蛟鱼龟鳖之属都那样欢欣鼓舞。(3) 夏人的器物多以龙为饰。《礼记·明堂位》“有虞氏之旂，夏后氏之綏”，郑注谓“有虞氏当言綏，夏后氏当言旂”，甚确。《周礼·司常》：“交龙为旂。”《明堂位》又曰：“夏后氏以龙勺”，“夏后氏之龙簠虞”。要晓得原始人器物上的装潢，往往是实用的图腾标记，并无纯粹的审美意义。(4) 传说夏后氏诸王多乘龙。《括地图》说禹乘二龙，引见上文。《大荒西经》注引《归藏·郑母经》曰：“夏后启筮御飞龙登于天。”《海外西经》、《大荒西经》都说启乘两龙，《左传》说帝赐孔甲乘龙，亦均见上文。(5) 夏人的姓和禹的名，其字都与龙有关。刘师培《姒姓释》说“姒”“巳”同文，姒姓即巳姓（《左庵集》五），实则“巳”“蛇”古同字，金文龙字多从“巳”，已详上文。“禹”字从“虫”，“虫”与“虫”同。“虫”在卜辞里又与“巳”同字，并即虺蛇等字所从出。再则“巳”向来读如“辰巳”之巳，其实现在的“辰巳”之巳字，在金甲文里是“已然”之巳字。“已然”之“巳”与“禹”双声。声近则义近，所以禹巳都是蛇名。(6) 禹的后裔多属龙族。《史记·夏本纪》曰：“禹为姒姓，其后分封，用国为姓……有褒氏……。”《越世家》曰：“越王句践，其先禹之苗裔，而夏后帝

^① “循”原误作“修”。

少康之庶子也。封于会稽，以奉守禹之祀。”褒城都是龙族，已详上文。又《匈奴列传》曰：“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也。”匈奴也是龙族，详下。(7) 禹与伏羲同姓。禹妻涂山氏，《史记·夏本纪》索隐引《世本》曰：“涂山氏名女娲。”《淮南子·览冥篇》有女娲“积芦灰以止淫水”之语，而《墉城集仙录》述涂山氏助禹治水之事甚详。看来，《世本》的“娲”字未必是传本之误，当初或许真有此一说。上文节引过《拾遗记》里禹遇伏羲的故事，其详情如下：

禹凿龙关之山——亦谓之龙门——至一空岩，深数十里，幽暗不可复行。禹乃负火而进，……见一神，蛇身人而。禹因与语。神即示禹八卦之图，列于金版之上。又有八神侍侧。禹曰：“华胥生圣子，是汝耶？”^①答曰：“华胥是九河神女，以生余也。”乃探玉简授禹，长一尺二寸，以合十二时之度^②，使量度天地。禹即持执此简^③，以平定水土。蛇身之神即羲皇也^④。

据此，则禹平水土的方略乃是九河神女华胥的儿子——伏羲传授的。《封禅书》以夏为木德，有青龙之瑞（详上），木德青龙都是伏羲，所以《礼稽命征》曰：“禹建寅，宗伏羲。”（《开元占经·龙鱼虫蛇占篇》引）禹与伏羲，涂山氏与女娲的结合，或许因为两方都出于龙图腾吧？《史记》分明说褒国是禹后，而《潜夫论》又说是伏羲之后。褒国的“褒”本一作“庖”（《春秋世族谱》，又《路史·国名纪》丁引《盟会图》一作“苞”）。《路史后

① 应为：“华胥生圣人子，是耶？”。见文渊阁四库全书，台湾商务印书馆本。——本丛书编者注

② 应为：“以合十二时之数。”。见文渊阁四库全书，台湾商务印书馆本。——本丛书编者注

③ 应为：“禹即持此简。”。见文渊阁四库全书，台湾商务印书馆本。——本丛书编者注

④ 应为：“授简披图，蛇身之神，即羲皇也。”。见文渊阁四库全书，台湾商务印书馆本。——本丛书编者注

纪》一《注》引《潜夫论》曰：“太昊之后有庖国，姁姓。”《国名纪》甲注又引曰：“夏封伏羲之后。”《潜夫论》所谓庖国即褒国，毫无问题。但伏羲本是风姓，以“夏封伏羲之后”来解释伏羲之后所以为姁姓，实在牵强得很。其实姁与风本是一姓，禹与伏羲原是一家人。姁姓即巳姓，已详上文。“风”字从“虫”，“虫”与“巳”在卜辞里是一字。原来古人说“风姓”或“巳姓”，译成今语，都是“蛇生的”（“生”“姓”古今字）。这里有一个重要的观念，非辨清楚不可。古代所谓姓，其功用只在说明一个人的来历，略等于后世的谱系，有必要时才提到它，并不像现在一开口喊人，就非“王先生”、“李先生”不可。既然不是常在口头上用的一种称谓，便只要意义对就行，字音毫无关系。譬如我说某人是蛇生的，你说他是长虫生的，我们并不冲突，在第三者听来也决不会发生任何误会。总之，风与巳（姁）是同义字，伏羲与禹是同姓，所以庖国是姁姓，也是风姓，是禹后，也是伏羲之后了。所谓同姓实即同图腾，知道伏羲的图腾是龙，则禹的图腾是什么也就解决了。

(2) 共工 相传共工也是人面蛇身，其证如下：

共工人面蛇身朱发。（《大荒西经》注引《归藏·启筮篇》）

共工，天神，人面蛇身。（《淮南子·墜形篇》高注）

西北荒有人焉，人面朱髻（发），蛇身人手足，而食五谷，禽兽顽愚，名曰共工。（《神异经》）

此外又有三个旁证。①共工氏之子曰句龙。《左传·昭二十九年》蔡墨曰：“共工氏有子曰句龙，为后土。”②共工氏之臣人面蛇身。《海外北经》曰：“共工之臣曰相柳氏，……九首人面蛇身而青。”《大荒北经》曰：“共工臣名曰相繇，九首蛇身自环。”郭璞说相繇即相柳。《广雅·释地》曰：“北方有民焉，九首蛇身，其名曰相繇。”③共工

即雄虺。《天问》：“康回冯怒，墜何^①以东南倾？”王《注》曰：“康回，共工名也。”“康”与“庸”俱从“庚”声，古字通用，故《史记·楚世家》“熊渠……乃立其长子康为句亶王”，《索隐》引《世本》“康”作庸，《秦诅楚文》“今楚王熊相康回无道”，董道释作“庸回”。《天问》之“康回”即《尧典》之“庸违”。不过《尧典》那一整段文字似乎从未被读懂过。原文如下：

帝曰：“咨畴^②若予采。”

驩兜曰：“都共工方鳩僝（桮）功。”

帝曰：“吁！静言庸违（回），象（滌）恭（洪）滔天。”

帝曰：“咨四岳。汤汤洪水方割（害）^③，怀山襄（囊）陵^④，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂？”

金曰：“於，繇哉。”

《周语》下灵王太子晋说：“昔共工氏……壅防百川，堕高堙庳，以害天下，皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。其在有虞，有崇伯繇，播其淫心，称遂共工之过。”《尧典》的话完全可与《周语》相印证。“僝”当读为桮，《说文》曰：“以柴木壅水也。”“方鳩僝功”即《周语》之“壅防百川”^⑤。“象”是“滌”之省，“滌”即“荡”字。“恭”当从“水”作“恭”，即“洪”之别体。“滔天”即下文之“浩浩滔天”，指洪水。“滌洪滔天”

① “何”下原衍“故”字，从《御览》三六，《事类赋》注四引删。

② “咨畴”二字原倒，从段玉裁乙正。

③ “怀”上原衍“荡荡”二字，从戴琳删。

④ 应为“荡荡怀山襄陵”，《十三经注疏》，中华书局影印本。——本丛书编者注

⑤ 《广雅·释器》：“漫，滌，桮也”。《天问》问繇事曰：“金曰可（原误何）忧，何不课而行之？”忧即漫字。共工壅水曰桮，繇雍水曰漫，桮漫字异而义同，可以互证。

即《淮南子·本经篇》所谓“共工振滔洪水，以薄空桑。”《周语》之“害天下”亦指此而言^①。“庸违”当从《左传·文十八年》、《论衡·恢国篇》、《潜夫论·明暗篇》、《吴志·陆抗传》作“庸回”。但自《左传》以来，都将“庸回”解为“用邪”，《史记·五帝本纪》也译为“用僻”，实在是大错（向来解释下句“象恭滔天”的各种说法，也极可笑。）。实则“庸回”是“湫洪滔天”的主词，正如“共工”是“方鸠脩功”的主词，庸回与共工是一个人。《天问》、《招魂》都有“雄虺九首”之语，郝懿行说就是《山海经》“九首蛇身”的相柳，很对。其实共工之臣与共工还是一样，相柳九首，共工也可以九首。“雄虺”与“庸回”声近，“雄虺九首”就是共工。共工人面蛇身，所以又称雄虺。“庸回”是“雄虺”的声假字，“康回”则“庸回”的异文。

(3) 祝融 据《郑语》，祝融之后八姓，《世本》（《史记·楚世家》索隐引）及《大戴礼记·帝系姓篇》，均作六姓。据《郑语》韦昭《注》，八姓又可归并为五姓。现在对照各说，列表如下：

郑语	世本	帝系姓	楚世家	韦注
巳(昆,吾,苏,顾,温,董)	樊(是为昆吾)	樊(是为昆吾)	昆吾	巳(董为巳之别封)
董(驩夷,攀龙)				
彭(彭祖,豕韦,诸稽)	箴铿(是为彭祖)	箴(是为彭祖)	彭祖	彭(秃为彭之别封)
秃(舟人)				
妘(郛,郢)(路,逼阳)	求言(是为郢人)	莱言(是为云郢人)	会人	妘
曹(郛,莒)	安(是为曹姓)	安(是为曹姓)	曹姓	曹(彭为曹之别封)
斟(无后)	惠连(是为参胡。宋忠注云斟姓)	惠连(是为参胡)	参胡	
丰(夔,越,蛮丰,荆)	季连(是为丰姓)	季连(是为丰姓)	季连	丰

^① 徐文靖已疑“滔天”即下文之“浩浩滔天”，但仍未解“象恭”二字。

巳姓是龙族（详上），所以巳的别封董姓中有豢龙氏。牟姓的越也是龙族（亦详上），而夔也有说是龙类的。《说文》曰：“夔，神魅也，如龙一足。从夂。象有角手人面之形。”《文选·东京赋》，薛综《注》曰：“夔，木石之怪。如龙有角，鳞甲光如日月。见则其邑大旱。”小篆“夔”亦从“巳”，与金文“龙”从“巳”同意，所以《尚书》夔龙通称。牟姓又有蛮牟，而荆本在荆蛮。其实古代南方诸侯都称蛮。所以夔越也还是蛮。牟姓四支都是蛮，“牟”也许就是“蛮”之声转。“蛮”字从“虫”，《说文》曰：“南蛮蛇种”，尤为牟姓是龙族的确证。巳、牟二姓都是龙族，而都出于祝融，则祝融可能也是龙子。“融”字从“虫”，本义当是一种蛇的名字。《东山经》曰：

独山涂末之水，东南流注于沔。其中多脩螭，其状如黄蛇，鱼翼，出入有光，见则其邑大旱。

“脩螭”郭《注》曰：“条容二音。”金文《邾公铙钟》“陆𨵿之孙邾公铙”，王国维说“陆𨵿”即“陆终”（《观堂集林》一八《邾公钟跋》），郭沫若说亦即“祝融”（《金文丛考·金文所无考》）。两说都对。其实“章”“享”古同字，“𨵿”亦可释“螭”。《庄子·外物篇》“螭螭不得成”，司马彪《注》曰：“‘螭螭’读曰‘仲融’。”𨵿读曰融，是陆𨵿即祝融的佳证。但是“𨵿”所从的“章”又是古文“壙”字，所以“𨵿”又可释为“壙”，而“祝”、“脩”声亦近，“陆𨵿”“祝融”实在都是《山海经》的“脩螭”。《郑语》史伯曰：“夫黎为高辛氏火正，以淳（燔）耀敦大天明地德，光照四海，故命之曰‘祝融’。”又曰：“祝融亦能昭显天地之光明。”“光照四海”与“出入有光”合，火正与“见则其邑大旱”合，祝融即脩螭，是没有问题的。祝融即脩螭，脩螭“见则其邑大旱”，夔是祝融之后，所以也是“见则其邑大旱”。祝融是

一条火龙，所以又与火山粘合而成为火山的神。

西北海之外，赤水之北，有章尾（焜）山。有神人面蛇身而赤，身长千里^①直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明。不食，不寝，不息。风雨是谒。是烛九阴，是谓烛龙。（《大荒北经》）

钟山之神，名曰烛阴。视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏。不饮不食，不息，息为风。身长千里……其为物，人面蛇身，赤色，居钟山下。（《海外北经》）

烛龙在雁门北，蔽于委羽之山，不见日。其神人面龙身而无足。（《淮南子·墜形篇》）

烛龙即融，杨宽已讲过（《中国上古史导论》——《古史辨》第七册上编），那是对的，但说是日神，却不然。《淮南子》分明说：“不见日”。“钟”“章”一声之转（《汉书·广川惠王越传》“尊章”注曰：“今关中妇呼舅为钟，钟者章声之转。”）。“尾”当读为“焜”，《说文》：“焜，火也。”《洞冥记》曰：“东方朔北游钟火山，日月不照，有青龙衔烛，照山四极。”章焜山即钟火山，钟山又是钟火山之省。上揭各书所描写的情形，显然都是由火山的性能附会出来的。但说钟山之神烛龙即祝融，确乎可信。《周语》上内史过曰：“昔夏之兴也，融降于崇山。”融即祝融，崇山即钟山，韦昭说是阳城附近的崇（嵩）高山，恐怕不对。《西次三经》又说：

钟山（之神）其于曰鼓，其状如人面而龙身。是与欽鵙杀葆江于昆仑之阳。帝乃戮之钟山之东曰瑶崖。欽鵙化为大鵙。其状如雕而黑文，白首赤喙而虎爪，其音如晨鹤。见则

^① “身长千里”原误作注文四字，从《类聚》七九《楚辞补注》一〇引补。

有大兵。鼓亦化为鷩鸟，其状如鷩，赤足而直喙，黄文而白首，其音如鷩。见即其邑大旱。

钟山本在北方，祝融是颛顼的孙子，颛顼是北方之神，所以祝融本应当在北方。钟山之神烛龙的儿子一鼓化为鷩鸟，大概即祝融的后裔迁到南方，征服了南方的淮夷而占其地的故事。淮夷是鸟图腾的团族，帝俊之后，所以说“化为鷩鸟”。帝俊即帝喾。《郑语》曰：“黎为高辛氏火正。”《楚世家》曰：“重黎为帝喾高辛氏居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融。”大概是同一故事的另一种传说。鼓“见则其邑大旱”，与脩螭的传说相同。脩螭即祝融，鼓是祝融之子，所以传说相同。楚的始祖祝融是赤龙，汉高祖是楚人，所以也是赤龙或赤蛇之精。祝融之子是龙化为鸟，又和《春秋握诚图》所记“刘媪梦赤鸟如龙戏己，生执嘉”（《史记·高祖本纪》正义引）的传说相合。

(4) 黄帝 黄帝是龙的问题很简单。

轩辕之国……人面蛇身，尾交首上。（《海外西经》）

轩辕黄龙体。（《史记·天官书》）

中央土也，其帝黄帝，其佐后土，……其兽黄龙。（《淮南子·天文篇》）

黄帝得土德，黄龙地螾见。（《史记·封禅书》）

黄帝将亡，则黄龙坠。（《开元占经·龙鱼虫蛇占篇》引《春秋握诚图》）

现在只举黄帝后十二姓中的僖已二姓为例，来证明黄帝的别姓也是龙族。(1)《晋语》四司空季子曰：“凡黄帝之子二十五宗，其得姓者十四人，为十二姓：姬，酉，祁，已，滕，箴，任，荀，僖，姁，嬛，依是也。”旧音曰：“僖或为厘。”《潜夫论·志氏姓

篇》亦作厘。《鲁语》下仲尼曰：“（防风）汪芒氏之君也，守封嵎之山者也，为漆姓。在虞、夏、商为汪芒氏，于周为长狄，今为大人^①。”《史记·孔子世家》“漆作‘厘’（《说苑·辨物篇》同），索隐曰：“厘音僖。”王引之说“漆”为“来”之误，“来”与“厘”通（《经义述闻》二〇），甚确。据孔子说，防风氏春秋时为“大人”，《大荒北经》曰“有大人之国，厘姓”，这是王说很好的证据。王氏又据《晋语》黄帝之后有僖姓，即厘姓，来证明防风氏是黄帝之后，这说也确。《博物志》二曰：“大人国，其人……能乘云而不能走，盖龙类。”《大荒东经》注引《河图玉版》曰：“从昆仑山以北九万里，得龙伯国，人长三十丈。”《初学记》一九引《河图龙鱼》作“长三丈”，《列子·汤问篇》曰：“龙伯之国有大人，举足不盈步而暨五山之所，一钓而连六鳌。”龙伯国即大人国，大人国是“龙类”，所以又名龙伯国。黄帝是龙，大人国是黄帝之后，所以也是龙类。（2）黄帝十二姓中也有巳姓，巳是龙（见上）。黄帝之后的巳姓与祝融之后的巳姓，从图腾的立场看来，还是一姓，因为黄帝祝融都是龙。

（5）匈奴 匈奴的龙图腾的遗迹，可以下列各点来证明。①每年祭龙三次，名曰“龙祠”。《后汉书·南匈奴传》：“匈奴岁有三龙祠。常以正月、五月、九月戊日祭天神。”②举行龙祠时，首领们会议国家大事，名曰“龙会”。《南匈奴传》又曰：“单于每龙会议事（左贤王），师子辄称病不往。”③祭龙的地方名曰“龙城”，或“龙庭”。《史记·匈奴传》“五月大会龙城，祭其先、天地、鬼神”（龙城《汉书》作“龙庭”），《索引》引崔浩曰：“西方胡皆事龙神，故名大会处为龙城。”《文选》班固《封燕然山铭》“躡冒顿之区落，焚老上之龙庭”，注曰：“龙庭，单于祭

① 应为“今为大夫”，文渊阁四库全书，台湾商务印书馆本。——本丛书编者注

天所也。”④习俗有“龙忌”。《淮南子·要略篇》“操合开塞，各有龙忌”，许《注》曰：“中国以鬼神之事曰忌，北胡南越皆谓‘请龙’。”《后汉书·周举传》“太原旧俗^①，以介子推焚骸，有龙忌之禁。至其亡月，咸言神灵不乐举火，由是士民每冬中辄一月寒食，莫敢烟爨。”晋染胡俗是深，故也有龙忌。《墨子·贵义篇》：“子墨子北之齐，遇日者。日者曰：‘帝以今日杀墨龙于北方，而先生之色黑，不可以北。’子墨子不听，遂北至淄水，不遂而反焉。日者曰：‘我谓先生不可以北。’子墨子曰：‘南之人不得北，北之人不得南，其色有黑者，有白者，何故皆不遂也？且帝以甲乙杀青龙于东方，以丙丁杀赤龙于南方，以庚辛杀白龙于西方，以壬癸杀黑龙于北方，若用子之言，则是禁天下之行者也。’”这大概也是龙忌。刘盼遂说墨翟是北狄种，这里所讲的是匈奴风俗（《燕京新闻》民国二十七年十一月十八日）。⑤自认为龙类。《晏子春秋·谏》下篇曰：“维翟（狄）人与龙蛇比。”《吕氏春秋·介立篇》：“晋文公反^②，介子推不肖受赏，自为赋诗曰：‘有龙于飞，周遍天下，五蛇从之，为之丞辅。龙反其乡，得其处收，四蛇从之，得其雨露。一蛇羞之，槁死中野。’^③悬书公门而伏于山下。”称君为龙，臣为蛇，也是胡俗，即所谓“维翟人与龙蛇比”（互参上条）。⑥人面龙身。《开元占经·客星占六篇》引郗萌曰：“客星舍匈奴星，人面龙身留十余日不去，胡人内相贼，国家兵起，边人来降。”

由上观之，古代几个主要的华夏和夷狄民族，差不多都是龙图腾的团族，龙在我们历史与文化中的意义，真是太重大了。关

① 《后汉书·周举传》，中华书局标点本，1973年版为“太原一郡，旧俗以介子推焚骸……。”——本丛书编者注

② 《吕氏春秋·介立篇》为“晋文公反国”。——本丛书编者注

③ 《吕氏春秋·介立篇》为“槁死于中野”。《诸子集成》，中华书局，1986。——本丛书编者注

于龙可说的话，还多得很，因为限于篇幅，我们只能将《山海经》里所见的人面蛇身或龙身的神（包括上文已讨论的和未讨论的），列一总表于下，以结束本文。请注意表中各神的方位分布。

中	《中山经》(次十)	首山至丙山诸神	皆龙身人面
南	《南山经》(次三)	天吴之山至南禺之山诸神	皆龙身而人面
	《海内经》(南方)	延维	人首蛇身
西	《西山经》(次三)	鼓	人面龙身
	《海外西经》	轩辕	人面蛇身尾交首上
北	《北山经》	(首) 单狐之山至隄山诸神	皆人面蛇身
		(次二) 管涔之山至敦题之山诸神	皆蛇身人面
	《海外北经》又《大荒北经》	烛龙(烛阴)	人面蛇身赤色
		相柳(相繇)	九首人而蛇身自环色青
	《海内北经》	贰负 ^①	人面蛇身
东	《海内东经》	雷神	龙身面人头

民国三十一年,十一月,十五日,昆明

三 战争与洪水

我们分析多数的洪水遗民故事，发现其中心母题总不外①兄妹之父与雷公斗争，②雷公发洪水，③全人类中惟兄妹二人得救，④二人结为夫妇，⑤遗传人类。这些又可归纳为二个主要元素。洪水不过是一种战略，或战祸的顶点，所以①②可归并为 A 战争。兄妹配婚与遗传人类是祖宗崇拜的推源故事，所以④⑤可归并为 B 宗教。③兄妹从洪水中得救，是 A 与 B 间的连锁。这两个元素恰恰与那说明古代社会的名言“国之大事，在祀与戎”

① 《海内西经》“窫窳者蛇身人面贰负臣所杀也”，此“蛇身人而”四字形容贰负，非形容窫窳。《北山经》，说窫窳“如牛而赤身人面马足”，《海内南经》说它“龙首”，《尔雅·释兽》作饕餮，说是“似豺虎爪”，可见窫窳不是蛇身。

的原则相合。关于 B 项，即祖宗崇拜的宗教，上节已讲得很多了。在本节我们要专门讨论属于 A 项的战争故事了。

我们若要在汉籍中寻找这故事的痕迹，洪水是个好线索。《淮南子·览冥篇》曰：

……然犹未及虚羲氏之道也。往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火熾焱而不灭，水浩漾而不消^①，猛兽食颡民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颡民生。

这故事与共工有关。可以由下列几点证明。①黑龙即共工，详上文论句龙。②“四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载”，即所谓“天倾西北，地倾东南”，其事据《楚辞》、《淮南子》，乃是共工触山的结果。《楚辞·天问》曰：“康回冯怒，墜何以东南倾？”王《注》曰：“康回，共工名也。”《淮南子·原道篇》曰：“昔共工之力触不周之山，使地东南倾。”《天文篇》曰：“昔者共工与颡项争为帝，怒而触不周之山，天维绝，地柱折，天倾西北，故日月星辰移焉，地倾西南，故水潦尘埃归焉。”③所谓“淫水”即洪水，相传为共工所致。《书·尧典》曰：“静言庸违，象（濞）恭（洪）滔天。”庸违《论衡·恢国篇》、《潜夫论·明暗篇》作庸回，即《天问》之康回，亦即共工。“濞（同荡）洪滔天”即《淮南子·本经篇》所谓“共工振滔洪水”。又《周语》下曰：“昔共工氏……壅防百川，堕高堙庳，以害天下”，《荀子·成相篇》曰“禹有功，抑下鸿（洪）；辟除民害逐共工”，《史记·律书》曰

① “火熾焱而不灭，水浩漾而不消”，《诸子集成》作“火熾焱而不灭，水浩洋而不息”。中华书局，1986。——本丛书编者注

“颛顼有共工之阵以平水土”，都暗示洪水与共工有关。《补史记·三皇本纪》直说女娲收拾的残局是共工造成的。

当其（女娲）末年也，诸侯有共工氏，任智刑以强霸而不王，以水乘木，乃与祝融战。不胜而怒，乃头触不周山崩，天柱折，地维缺。女娲乃炼五色石以补天，断鳌足以立四极，聚芦灰以止滔水，以济冀州。于是地平天成，不改旧物。

《路史后纪》二并说共工是女娲灭的。

太昊氏衰，共工惟始作乱，振滔洪水，以祸天下。瞽天纲，绝地纪，覆中冀，人不堪命。于是女皇氏（即女娲）役其神力，以与共工氏较，灭共工氏而迁之。然后四极正，冀州宁，地平天成，万民复生。

司马贞将《淮南子·原道篇》与《天文篇》的共工争帝触山和《览冥篇》的女娲补天治水糅在一起说，罗泌又将《本经篇》的共工振滔洪水和《览冥篇》的女娲故事打成一片，确乎都是很有道理的。

在汉籍中发动洪水者是共工，在苗族传说中是雷公，莫非雷公就是共工吗？我们是否能找到一些旁证来支持这个假设呢？较早的载籍中讲到雷公形状的都说是龙身人头。

《海内东经》：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹则雷。”《淮南子·墜形篇》：“雷泽有神，龙身人头，鼓其腹而熙。”

共工亦人面蛇身。

《淮南子·墜形篇》高《注》：“共工，天神，人面蛇身。”

《大荒西经》注引《归藏·启筮篇》：“共工人面蛇身朱发。”

《神异经》：“西北荒有人焉，人面朱髯，蛇身人手足，而食五谷，禽兽顽愚，名曰共工。”

面其子名曰句龙（见前），其臣亦人面蛇身。

《海外北经》：“共工之臣曰相柳氏……九首人面蛇身而青。”

《大荒北经》：“共工臣名相繇，九首蛇身自环。”

然则共工的形状实与雷神相似，这可算共工即雷神的一个有力的旁证。古字回与雷通，吴雷（《楚公罇》）一作吴回（《大戴礼记·帝系篇》，《史记·楚世家》，《大荒西经》），方雷（《晋语》四）一作方回（《淮南子·俶真篇》，《后汉书·周盘传》注引《列仙传》，四八目），雷水（《穆天子传》，《水经·河水注》）一作回水（《天问》，《汉书·武帝纪·瓠子歌》），是其例。共工，《论衡》、《潜夫论》引《尚书》作庸回，《天问》作康回，疑庸回、康回即庸雷、康雷。此说如其可靠，则共工即雷神，完全证实了。

共工在历史上的声誉，可算坏极了。他的罪名，除了招致洪水以害天下之外，还有“作乱”和“自贤”两项。前者见《吕氏春秋·荡兵篇》和《史记·楚世家》，后者见《周书·史记篇》。在《左传》中则被称“四凶”之一。

少皞氏有不才子，毁信废忠，崇饰恶言，靖谮庸回，服

谗搜慝，以诬盛德。天下之民谓之穷奇。

注家都说穷奇即共工，大概是没有问题的。因此许多有盛德的帝王都曾有过诛讨共工的功。帝喾诛灭共工，见《淮南子·原道篇》和《史记·楚世家》。颡项战败共工之卿浮游，见《汲冢琐语》。唐氏（帝尧）伐共工，见《周书·史记篇》。帝舜流共工于幽州，见《尚书·尧典》。

禹的功劳尤其多，攻共工，见《大荒西经》，伐共工，见《荀子·议兵篇》及《秦策》，逐共工，见《荀子·成相篇》，杀共工之臣相柳或相繇，见《海外北经》及《大荒北经》。此外不要忘记上文已表过的女媧杀黑龙，实即杀共工。苗族传说没有把共工罗织成一个千古罪人。他们的态度较老实，较幼稚，只说兄弟二人因争财产不睦，哥哥一气，便发起洪水来淹没弟弟所管领的大地。如故事（10）。他们也不讳言自己的祖先吃了败仗，以致受伤身死，如故事（2）。因此将这仇恨心理坦率地表现在故事（1）中，便说母亲病重，告诉儿子：“若得天上雷公的心来吞服，便可痊愈。”总之，汉、苗两派的故事，作风虽不同，态度虽有理智的与感情的之别，但内中都埋藏着一个深沉的、辽远的仇恨，却没有分别。

这次战争之剧烈，看《淮南子·览冥》《天文》两篇所述，便可想见。四极废，九州裂，天倾西北，地倾东南，其破坏性之大以至于此。神话期历史上第一有名的涿鹿之战，也许因时期较近，在人们记忆中较为鲜明，若论其规模之大，为祸之惨烈，似乎还比不上这一次。但洪水部分，我以为必系另一事，它之加入这个战争故事，是由子传说的粘合作用。远在那渺茫的神话时期，想来不会有如后来智伯、梁武所用的水战的战术。洪水本身是怎么回事，是另一问题。它的惨痛的经验，在人类记忆中留下很深的痕迹，那是显而易见的。它的被靡人这战争故事，正表示

那场战争之激烈，天灾与人祸，正以惨烈性的程度相当，而在人类记忆中发生粘合作用。为明了战争在这故事中的重要性高于洪水，我们还可以引另一故事作一比较。奉祀槃瓠的傜畬，虽与奉祀伏羲的苗不同族，但是同系的两个支族，那是不成问题的。而且“槃瓠”、“伏羲”一声之转，明系出于同源，而两故事中相通之处也很多。这些问题下文还要详细讨论。现在我们要提出的是槃瓠故事中完全没有洪水，而战争却是故事的一个很重要的成分。这也反映出在伏羲故事中，洪水本不是包含在战争中的一部分，而是另外一件独立的事实，和战争偶然走碰头了，因而便结了解之缘。换言之，战争的发生或许在苗和傜畬未分居的时代，所以在两支传说中都保存着这件事的记忆。洪水则是既分居后苗族独有的经验，所以它只见于苗族传说，而不见于傜畬传说。

古代民族大都住在水边，所谓洪水似乎即指河水的氾滥。人们对付这洪水的手段，大致可分三种。①最早的办法是“择丘陵而处”，其态度是消极的，逃避的。消极中稍带积极性的是离水太远的高处不便居住，近水的丘陵不够高时，就从较远的高处挖点土来把不够高的填得更高点，这便是所谓“堕高堙库”。次之②是壅防，即筑初步的或正式的堤。后③是疏导，堙塞从古以来就有了，疏导的发明最晚，都用不着讨论。壅防的起源却不太早。《谷梁传·僖九年》载齐桓公葵丘之盟（前六五一）曰“毋壅泉”，似乎是最早的记载。一百年后，周“灵王二十二年（前五五〇），谷洛斗，将毁王宫，王欲壅之”（《周语》下）。太子晋大大发挥一顿壅防的害处。大概春秋中叶以后，壅防之事已经盛行了。以农业发展与土地开辟的情形推之，“壅泉”之盛于此时，倒是合理的。再早便不大可能了。若说神话初产生时，人们便已知道“壅泉”之法，因而便说共工曾实行此法，那却很难想象了。

古籍说到共工与洪水的有下列各书：

《书·尧典》：“共工方鸠僝（梅）功……象（潒）恭（洪）滔天。”




《周语》下：“昔共工氏……欲壅防百川，墮高堙庳，以害天下。”

《淮南子·本经篇》：“共工振滔洪水，以薄空桑。”

《尧典》“潒洪滔天”即《淮南子》“振滔洪水”，已详上文。但这是说激动洪水，而没有说到如何激动的方法。“墮高堙庳”假定是共工时代可能的现象，大致没有什么问题。《尧典》“方鸠僝功”之僝应读为梅，《说文》训为“以柴木壅”，此即《周语》所谓“壅防百川”。如果上文我们判断的不错，壅泉之法，至春秋时代才开始盛行，那么传说中共工壅防百川的部分，可能也是春秋时产生的。本来《周语》“共工氏……欲壅防百川”的话就是太子晋口中的，而说到“共工方鸠僝功”的《尧典》，有人说是战国作品，虽未必对，但恐怕最早也不能超过春秋之前。总之，我们相信洪水传说尽可很早，共工发动洪水，尤其以壅防百川的方法来发动洪水，却不必早。共工发动洪水的传说既不能太早，则在颛顼、共工的战争故事中，洪水部分是比较后加的，也就不言而喻了。

四 汉苗的种族关系

上文我们已经证明了伏羲、女娲确是苗族的祖先，我们又疑心那称为伏羲氏的氏族或是西周褒国后裔之南迁者。褒是姒姓国，夏禹之后，然则伏羲氏的族属与夏后氏相近了。伏羲与龙的关系是无可疑的事实。夏与龙的关系，以下面各事证之，似乎也

不成问题。(1)《海内经》注引《归藏·启筮篇》曰：“鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙。”《初学记》二二，《路史·后纪》一二《注》引“化为黄龙”并作“是用出禹”。(2)《天问》：“应龙何画？河海何历？”王注曰：“禹治洪水时，有神龙以尾画地，导水所注当决者，因而治之也。”其实助禹治水的龙本即禹自己，后期传说始分为二。(3)古禹字作，从（虫）从（手）执之。虫古虺字，与龙同类。(4)夏王多乘龙的故事。A，《御览》九六引《括地图》“夏后德盛，二龙降之，禹使范氏御之以行”（《博物志》八，敦煌旧抄《瑞应图》引《神灵记》略同）。B，《海外西经》“夏后启于此僦九代，乘两龙”，《大荒西经》“有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开”，《注》引《归藏·郑母经》“夏后启筮御飞龙登于天，吉”。C，《左传·昭二十九年》“帝赐之（孔甲）乘龙，河汉各二”。(5)《史记·封禅书》“夏得木德，青龙止于郊”。伏羲氏与夏后氏既皆与龙有这样密切的关系，我疑心二者最初同属于一个龙图腾的团族。在后图腾社会变为氏族社会，这团族才分为若干氏族，伏羲氏与夏后氏便是其中之一。既为两个分离的氏族，所以各自有姓，伏羲氏姓风，夏后氏姓姒。褒亦姒姓国，本是龙图腾的支裔，所以也有先君二龙的传说。

汉族所传的共工，相当于苗族所传的雷神，也是上文证明过的。共工既相当于雷神，则共工的对手可能也相当于雷神的对手了。雷神的对手是伏羲。共工的对手，据汉籍所传，有以下各种说法。

1. 帝喾高辛氏

《淮南子·原道篇》：“昔共工……与高辛争为帝。”

《史记·楚世家》：“共工氏作乱，帝喾使重黎诛之而不尽。”

2. 颛 顼

《淮南子·天文篇》：“昔者共工与颛顼争为帝。”

同上《兵略篇》：“颛顼尝与共工争矣。”

《史记·律书》：“颛顼有共工之阵以平水土。”

《琐语》：“昔者共工之卿浮游败于颛顼。”

3. 帝尧陶唐氏

《韩非子·外储说》左上篇：“尧……又举兵而诛共工于幽州之都。”

《周书·史记篇》：“昔有共工自贤，……唐氏伐之，共工以亡。”

《大戴记·五帝德篇》：“帝尧……流共工于幽州，以变北狄。”

4. 帝 舜

《书·尧典》：“舜……流共工于幽州。”

《淮南子·本经篇》：“舜之时，共工振滔洪水，以薄空桑。”

5. 禹

《荀子·议兵篇》：“禹伐共工。”（《秦策》同）

《荀子·成相篇》：“禹有功，抑下鸿，辟除民害逐共工。”

《大荒西经》：“西北海之外……有禹攻共工之山。”

《海外北经》：“共工之臣曰相柳氏……禹杀相柳。”（《大

荒北经》作相繇)

除帝喾外，其余各说都可以有法沟通。舜流共工，据《尧典》，本在舜受禅后尧未死前，故共工也可说是尧流的。若依《韩非子》，尧禅位于舜，共工以为不平，尧逐流之，则流共工正在唐、虞禅让之际，其负责的人更是两说皆可了。《周书》的看法与韩非同，大概是比较近确的。流共工的事既可以这样看，关于四凶中其余三凶，可以类推。讲到四凶，有一个极有趣的现象，那便是不但如世人所习知的尧（或舜）诛四凶，颛顼与禹似乎也有同样的事迹。试分别证之如下：

1. 三苗《墨子·非攻》下篇曰：

昔者三苗大乱，天命殛之。……高阳乃命禹子玄宫……以征有苗。

然则诛三苗是颛顼的命令，而禹执行之。此外诸书单说禹伐有苗很多，不具举。总之，对诛三苗这事，颛顼和禹都有分儿。

2. 鲧 经注引《纪年》曰：

颛顼产伯鲧，是维若阳。

《世本》及《大戴记·帝系篇》亦皆曰：“颛顼产鲧。”《墨子·尚贤》中篇曰：

昔者伯鲧，帝之元子，废帝之德庸，既乃刑之。

五 伏羲与葫芦

(一) 洪水造人故事中的葫芦

在中国西南部（包括湘西、贵州、广西、云南、西康）诸少数民族中，乃至在域外，东及台湾，西及越南与印度中部，都流传着一种兄妹配偶型的洪水遗民再造人类的故事（下简称为洪水造人故事），其母题最典型的形式是：

一个家长（父或兄），家中有一对童男童女（家长的子女或弟妹）。被家长拘禁的仇家（往往是家长的弟兄），因童男女的搭救而逃脱后，发动洪水来向家长报仇，但对童男女，则已预先教以特殊手段，使之免于灾难。洪水退后，人类灭绝，只剩童男女二人，他们便以兄妹（或姊弟）结为夫妇，再造人类。

这是原始智慧的宝藏，原始生活经验的结晶，举凡与民族全体休戚相关，而足以加强他们团结意识的记忆，如人种来源，天灾经验，与夫民族仇恨等等，都被象征式的糅合在这里。它的内容是复杂的，包含着多样性而错综的主题，因为它的长成是通过了悠久时间的累积。主题中最重要的，无疑是人种来源，次之或许是天灾经验，再次是民族仇恨等等。本文便专以人种来源这个主题为研究对象，所有将被讨论的诸问题都以这一点为中心。

普通都称这些故事为“洪水故事”，实有斟酌余地。我们在上文已经提到故事的社会功能和教育意义，是在加强民族团结意识，所以在故事中那意在证实血族纽带的人种来源——即造人传说，实是故事最基本的主题，洪水只是造人事件的特殊环境，所

以应居从属地位。依照这观点，最妥当的名称该是“造人故事”。如果再详细点，称之为“洪水造人故事”，那“洪水”二字也是带有几分限制词的意味的。我疑心普通只注意故事中的洪水部分而忽略了造人部分，是被洪水事件本身的戏剧性所迷误的。其实这纯是我们文明社会的观点，我们知道，原始人类从不为故事而讲故事，在他们任何行为都是具有一种实用的目的。

正如造人是整个故事的核心，葫芦又是造人故事的核心。但在讨论故事中作为造人素材的葫芦之前，我们得先谈谈作为避水工具的葫芦。

分析四十九个故事的内容（参看表一）^①，我们发现故事情节与葫芦发生关系的有两处，一是避水工具，一是造人素材。本来在原始传说中，说法愈合理，照例是离原始形态愈远，因此在避水工具中（参看表二）^②，葫芦和与它同类的瓜，我们疑心应该是较早期的说法，其余如鼓桶臼箱甕床和舟，说得愈合理，反而是后来陆续修正的结果。这一点交代以后，我们再来研究造人素材（参看表三）^③。在那第一组（物中藏人，由物变人）的六种不同形式中：

- 一、男女从葫芦中出；
- 二、男女坐瓜花中，结实后，二人包在瓜中；
- 三、造就人种，放在鼓内；
- 四、瓜子变男，瓜瓢变女；
- 五、切瓜成片，瓜片变人；
- 六、播种瓜子，瓜子变人。

① 编案：今均略。

② 编案：今均略。

③ 编案：今均略。

五种属于葫芦和与之同类的瓜，一种是鼓，看来鼓中容人，似比葫芦和瓜更合理，实则它的合理性适足以证明它的讹误性，说不定鼓中藏人种，正是受了那本身也是讹变的“鼓中避水说”的感染而变生的讹变。因此，我们主张在讨论问题时，这一条“造就人种，放在鼓内”，可以除外，要不就权将“鼓”字当作“瓜”字之讹也行。这一点辩明以后，我们可以进而讨论全部造人素材的问题，便是造人素材与葫芦的关系问题。

和避水工具一样，关于造人素材的说法，也可分为较怪诞与较平实的两组，前者我们称为第一组，后者称为第二组。第一组的六种形式上文已经列举过，现在再将第二组分作两类列举于下：

第一类像物形

一、像瓜 二、像鸡卵 三、磨石仔

第二类不成人形

一、肉球，肉团（陀），肉块 二、无手足（腿臂），无头尾，无耳目口鼻（面目） 三、怪胎 四、血盆

第一类的第三项与第二类的第二项，没有严格的界限。有时说到“磨石仔”，又说到“无手足”之类，在这种场合，我们便将它归入“无手足……”项下。依上述愈合理、愈失真的原则，我们疑心这第二组内离葫芦愈远，离人形愈近的各种形式，也是后起的合理化的观念形态。而最早的传说只是人种从葫芦中来，或由葫芦变成。八寨黑苗（7），短裙黑苗（8），说童男女自身是从石蛋出来的，生苗或说蛋（15），或说白蛋（17），或说飞蛾蛋（18），暗示最初的传说都认为人类是从自然物变来，而不是人生的。而且蛋与葫芦形状相近，或许蛋生还是葫芦生的变相说法。至于避水工具中的葫芦，也还是抄袭造人素材的葫芦的。可能造人和洪水根本是两个故事，《生苗起源歌》（16，17，18）只讲造人，不提洪水，似乎还保存着传说的原始形态（生苗是一个在演化进程

中最落后的民族)。我们疑心造人故事应产生在前，洪水部分是后来粘合上去的，洪水故事中本无葫芦，葫芦是造人故事的有机部分，是在造人故事兼并洪水故事的过程中，葫芦才以它的渡船作用，巧妙的做了缀合两个故事的连锁。总之，没有造人素材的葫芦，便没有避水工具的葫芦，造人的主题是比洪水来得重要，而葫芦则正做了造人故事的核心。

（二）伏羲女娲与匏瓠的语音关系

以上所论都是纯理论的假设，最后判断当然有待于更多更精密的民俗调查材料。这样的材料，可惜我们目前几乎一点也没有。然而说除了民俗调查材料，目前我们在这题目上，便没有一句话可说，那又不然。

总观以上各例，使我们想到伏羲、女娲莫不就是葫芦的化身。或仿民间故事的术语说，一对葫芦精。于是我注意到伏羲、女娲二名字的意义。我试探的结果，“伏羲”、“女娲”果然就是葫芦。

伏字《易·系辞传》下作包，包匏音近古通，《易·姤》九五“以杞包瓜”，《释文》引《子夏传》及《正义》包并作匏。《泰》九二：“包荒，用冯河，不遐遗。”包亦当读为匏，可证。匏瓠《说文》互训，古书亦或通用，今语谓之葫芦。羲一作戏，《广雅·释器》：“瓠，蠡，蓍，瓠，瓢也。”《一切经音义》十八引作瓠，音羲。王念孙云，瓠与瓠同，即檇字（《庄子·人间世篇》、《大宗师篇》、《田子方篇》，《管子·轻重戊篇》，《荀子·成相篇》，《赵策》四）。或作𪚩（《月令释文》），其本字当即瓠。《集韵》瓠虚宜切，音羲，训“瓠，瓢也”。译为今语则为葫芦瓢。又有檇、檇、檇三字，当即瓠之别体。

《方言》二：“蠡，陈、楚、宋、魏之间或谓之箬，或谓

之櫬，或谓之瓢。”郭《注》曰：“瓢，勺也，今江东通呼为櫬。櫬音義。”

《玉篇·木部》：“櫬，杓也。”《一切经音义》十八：“南曰瓢櫬，蜀人言瓢櫬。”

《集韵·五支》：“櫬，瓢（瓢）也，或作櫬。”

陆羽《茶经》引《神异记》：“晋永嘉中，余姚人虞洪，入瀑布山采茗，遇一道士。云，吾丹邱子，祁子他日瓠櫬之余，乞相遗也。”（案《茶经》曰：“櫬，木杓也。”又曰：“瓢一曰櫬杓，剖瓢为之，或刊木为之”）

《说文·木部》：“栲，杓也。”（案《类篇》栲遇作櫬）

伏羲字亦有“羲”、“戲”、“希”三形。羲戲习见，希则见《路史后纪》二《注》引《风俗通》（女娲一作女希，见《初学记》九引《帝王世纪》，及《史记·补三皇本纪》）。我以为包与戲都是较古的写法。包戲若读为匏瓠（櫬櫬栲），即今所谓葫芦瓢。但戲古读如乎，与匏音同。若读包戲为匏瓠，其义即为葫芦。既剖的葫芦谓之瓢，未剖的谓之葫芦，古人于二者恐不甚分，看瓠（葫芦）瓠（瓢）上古音全同便知。女娲之媧，《大荒西经》注、《汉书古今人表》注、《列子·黄帝篇》释文、《广韵》、《集韵》皆音瓜。《路史后纪》二注引《唐文集》称女娲为“媧媧”，以音求之，实即匏瓜。包戲与媧媧，匏瓠与匏瓜皆一语之转（包戲转为伏希，女娲转为女希，亦可见戲媧二音有可转之道）。然则伏羲与女娲，名虽有二，义实只一。二人本皆谓葫芦的化身，所不同者，仅性别而已。称其阴性的曰“女娲”，犹言“女匏瓠”、“女伏羲”也。




苗族传说以南瓜为伏羲、女娲的第二代。汉族以葫芦（瓜）为伏羲、女娲本身，这类亲与子易位，是神话传说中常见的现象，并不足妨碍苗族的伏羲与伏羲妹即汉族的伏羲、女娲。至于







为什么始祖为葫芦的化身，我想是因为瓜类多子，是子孙繁殖的最妙象征，故取以相比拟。《开元占经》六五《石氏中官占篇》引《黄帝占》曰：“匏瓜星主后宫。”又曰：“瓠瓜星明，则……后宫多子孙，星不明，后失势。”同上引《星官制》曰：“匏瓜，天瓜也。性内文明而有子，美尽在内。”《大雅·烝篇》以“烝烝瓜瓞”为“民之初生……”的起兴，用意与此正同。

根据上面的结论，有些零星问题，可以附带的得到解决。

(1) 女娲作笙 古代的笙是葫芦做的。《白虎通·礼乐篇》：“瓠曰笙。”苗人亦以葫芦为笙，见刘恂《岭表录异》，朱辅《溪蛮丛笑》。女娲本是葫芦的化身，故相传女娲作笙。《礼记·明堂位》“女娲之笙簧”，《注》引《世本》曰“女娲作笙簧”。

(2) 伏羲以木德王 葫芦是草木之类，伏羲是葫芦的化身，故曰伏羲木德。曹植《庖牺画赞》“木德风姓”，宋均《春秋内事》“伏羲氏以木德王”。《御览》七八引《帝王世纪》：“太昊庖牺氏，……首德子木，为百王先。”

据上文伏羲与槃瓠诚属二系，然细加分析，两者仍出同源。“槃瓠”名字中有瓠字而《魏略》等述蚩未化生时复有“妇人盛瓠中，覆之以槃”之语，可见瓠亦为此故事母题之一部分。实则槃即剖瓠为之，“槃瓠”犹瓠瓠，仍是一语。是“槃瓠”与“包羲”字异而声义同。在初本系一人为二民族共同之祖，同祖故同姓。旧说伏羲、女娲风姓，而《图书集成》《畬民调查记》及《狗皇歌》皆有姓槃之说。风从凡声，古作，槃从般，故作，亦从声，然则风槃亦一姓也。

卜辞或省鸟形，直作。古器物先有匏，而剡木，编织，陶埴，铸冶次之。横置作，像剖匏之形，下有为基址。然则风姓、槃姓，其初皆即匏生耳。

姜嫫弃子为图腾考验仪式考

——《诗·大雅·生民》《楚辞·天问》疑义新解

萧兵，(1933~)，男，福建福州人。淮阴师范学院范学教授。中国比较文学学会文学人类学分会会长，主要从事以神话为中心的中国上古文化研究。代表作有《楚辞研究》系列七种，《中国文化的人类学破译》系列四种等。

《诗经·大雅·生民》、《楚辞·天问》、《史记·周本纪》等书所描述的周代女祖姜嫫生子又弃子的故事是原始社会史、中国文学史上的一桩公案。“诸家聚讼，莫多于《生民》之诗”^①。二千余年，迄无定讫。这桩公案的本事如下。

《诗·大雅·生民》：

厥初生民，时维姜嫫。生民如何？克禋克祀，以弗无子。履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。诞弥厥月，先生如达。不圻不副，无蓐无害，以赫厥灵。上帝不宁，不康禋祀，居然生子！

① 成瑾：《读诗随笔》。

诞寘之隘巷，牛羊腓字之；诞寘之平林，会伐平林；诞寘之寒冰，鸟覆翼之。鸟乃去矣，后稷呱矣！实覃实訐，厥声载路，诞实訇訇。克岐克嶷，以就口食。……

《史记·周本纪》：

姜嫄出野，见巨人迹，心忻然悦，欲践之，践之而身动如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者皆辟不践；徙置之林中，适会山林多人，迁之；而弃渠中冰上，飞鸟以翼覆荐之。姜嫄以为神，遂收养长之。

“履迹生子”是一种“感触巫术”，产生于原始社会中期，跟图腾制度有紧密联系（恐龙之类的“足印化石”，可能被当作图腾祖先留下的灵迹），表现为“圣足迹崇拜”（与所谓“手印画”类似），并反映了初民对于氏族、乃至人类起源幼稚的探索和幻想。“弃子”则更复杂得多：好好的一个小孩子，为什么要一弃、再弃、三弃，非要置之死地而后快呢？

首先应该说明，由于原始公社生产力、知识水平的低下，食物和医药的匮乏，弃子颇为常见。如：

杀婴孩的现象在非洲土人中间是很流行的。1860年，纳里纳那里部落的新生幼儿有三分之一被杀死。^①

甲骨文里的弃字作（《后》2·21·14）。

像一双手用粪箕把一个带着羊水（或垃圾）的初生子抛弃掉。当然也不排除这是抛弃活婴的神秘仪式的图形标志或象征。

抛弃死婴的行为与弃活婴的仪式有联系，更有区别。这里着重研究后者。中外各古族知名人物初生时被抛弃的不少。我国史

① 普列汉诺夫：《论艺术》，第86页，三联书店，1972。

书上有记载的便有：

周祖后稷名“弃”（事见本文）；

周幽王后褒姒（感電漿而生，事见《国语·周语》、《楚辞·天问》、《史记·周本纪》）；

徐偃王（卵生，偃即鸛，通燕，弃后为龙犬鹄苍所救，事见《博物志》）；

高句丽王朱明（感卵形“气”或日影所生，弃后犬不食，豕嘘之，牛马不践，鸟茹之，事见《好大王碑》、《论衡·吉验》、《后汉书·东夷传》、《魏书·高句丽传》）；

齐顷公无野（母私通生之而弃，狸乳而鹄覆之，事见《左传》、《搜神记》）；

楚令尹子文（母野合生之而弃，虎乳之，事见《左传》宣公四年，《楚辞·天问》）；

吴王勋（阖）闾（《楚辞·天问》：“勋闾梦生，少离散亡。”）^①；

宋芮司徒女（因“赤而毛”被弃，即以“弃”为名，事见《左传》襄公26年）；

乌孙王昆莫（邻国杀其父，有人抱弃草中，鸟瞰肉飞其上，狼来乳之，事见《史记·大宛列传》《汉书·张骞传》）；

突厥先阿史那父（为敌国刖足断臂而弃，牝狼以肉饲之，与狼交合生子，事见《北史》、《周书》《隋书》等之《突厥传》）；

沙陀突厥先祖朱耶赤心（出于雕巢，众鸟衔果饲之，事见《五代史补》）。

① 《楚辞·天问》：“勋闾梦生”。勋即闾，为吴王阖庐（光）之“字”，“梦生”旧说“生”读为“姓”或“孙”，大谬。这是说勋闾像郑庄公“寤生、惊姜”一样，在其母梦中生下来。古人多禁忌。可能因为生得太容易，更可能因为其母梦见仇敌，而后生下他，而以为其系仇敌投胎，所以贱弃之。故云“少离（罹）散亡”。

同类传说，外国文献也多有记载。

从以上传说里可以抽绎出以下特点。

(1) 较古老的传说多称弃儿无父感天象或感动物灵迹而生，带着母系氏族图腾崇拜的色彩；

(2) 即令是经过文饰的晚期材料，也多说弃儿为动物所救援或庇护，更隐蔽些，便说是与动物密切相关的猎户、牧人所救；

(3) 那些屡弃屡收的情节往往构成一个考验性的“过渡仪式”，而与图腾制度、风习联系在一起；

(4) 这些弃儿不是创业祖先、大神族长、后妃王侯，就是贵胄、英雄（所谓“弃儿多贵”）。这说明：唯其贵显，才需要通过复杂的考验；而唯其通过复杂的考验，才能成为显贵；

(5) 其中原始社会的材料多含有丰富的现实内容以及可贵的“溯源神话”色彩，是人类认识自我和自然界所必经的桥梁；而阶级社会的记载则多踵事增华，以为“君权神授”谬说之张本。

再来简单介绍一下有关姜嫄弃子原因的各种说法。

从整体看，对《生民》诗主要有三种认识。

一以郑玄《诗笺》为代表，认为姜嫄踩了上帝脚印怀孕生了后稷；“天异之，故姜嫄置后稷于牛羊之径，亦所以异之”。

二以毛萇《诗传》为代表，说是帝喾率领其妃姜嫄祈子于高禖而得子，所以也算是天赐神授。“天生后稷，异之于人，欲以显其灵也。帝不顺天，是不明也。故承天意而异之于天下。”^①

三是根本怀疑和否定。屈原在《天问》里首先提出质问：

① 从毛传为说者多穿凿附会，捉襟见肘，兹不列举。对“毛传派”抨击批判较有力者为——

皮锡瑞：《诗经通论》；马瑞辰：《毛诗传笺通释》；胡承珙：《毛诗后笺》；李泰棻：《西周史征》；岑仲勉：《两周文史论丛·周初之生民神话解释》。

稷维元子，帝何竺（毒）之？投之于冰上，鸟何燠之？
何冯弓挟矢，殊能将之？既惊帝切激，何逢长之？

王充《论衡·吉验篇》也提出质疑。此后提出怀疑的就更多了^①。

这些怀疑一般都具有朴素唯物主义和无神论的进步倾向，动摇了“君权神授”说和迷信观念；但由于阶级和时代的限制，它们大多不但没有揭示、反而抹煞了这些神话传说里珍贵的社会历史内容。

对于“弃收”的原因，说法更加纷纭。

有人说后稷是帝喾的遗腹子，姜嫄弃之以祛猜疑^②；其立论如姜嫄“任身三月，帝喾崩，挚即位而崩，帝尧即位”之类则纯属臆测，前人已驳之无遗^③。

有人说姜嫄祀罢高禖，“心动”，怀孕未免太巧太早，“特弃之以试吉凶”^④，其实初民并不知道怀孕的日期乃至原因。

有人根据“先生如达”，达为“七月生羔”，说后稷“七月”而生，引起怀疑^⑤；但《史记》、毛、郑都说：“诞弥厥月”是及期生子；“且七月生子，未见不育；既恐其难育，当更保护之不

① 举其著者，有欧阳修：《诗本义》；朱熹：《诗集传》；沈括：《梦溪笔谈》；洪迈：《容斋随笔》；李时珍：《本草纲目》；王夫之：《诗经稗疏》；顾炎武：《日知录》；梁玉绳：《史记志疑》。

② 孔颖达：《毛诗正义》引马融：《毛诗马氏注》；王肃：《毛诗奏事》。可称“遗腹说”。

③ 参见孔颖达《毛诗正义》所引王基、马昭之评论。

④ 如胡承珙《毛诗后笺》云：姜嫄“适值祀归，心动之后而速，已怀妊生子……不无疑惧，特弃之以试吉凶”。可称为“速感说”。

⑤ 如臧琳《经义杂记》云：“以未滿十月出生，惧其难育”。庄述祖《五经小学述》云：“稷盖七月而生，故曰如牵。……承天意异之于天下也”。可称为“早生说”。

暇，何以反再三弃之”^①？无独有偶，有“早生”之说，就有“晚生”之论^②，因为据说“真命天子”怀在母体里要比常人长几个月、几年乃至几十年^③！

有人又说虽然不迟不早，后稷却是像《左传》里的郑庄公“寤”（輶）生”而惊姜一样属于“难产”，所以姜嫄恶而弃之^④；可是有人又用“不坼不副，无蓺（灾）无害”来反驳“难产说”，并证明后稷之“易产”^⑤，因为生得太容易而致弃，或是“承天意而异之”^⑥。案：初民尚迷信、多忌讳，生孩子太困难、太容易都可能致弃。但这都不符合周族弃婴的情况。

有人根据齐、鲁、韩三家诗说及刘向《列女传》，把“以祓无子”读为“以求无子”，而“终生子，以为不祥”^⑦，乃“贱而弃之道中”^⑧，可称为“求无说”或“贱弃说”^⑨。但祓应解为祓除，即弗。卜辞也有“余弗其子”（《邶中片羽》）。

“弗犹言不能，言不能无子也”^⑩。所以“求无说”是说不通的。但求“无子”据说是因为私通怀孕。所以有人就说这是姜嫄在民间时不慎失足，只好把私生子丢弃以绝人言，后因其神异乃

① 胡承珙：《毛诗后笺》；参见马瑞辰：《毛诗传笺通释》。

② 如邹汉勋《读书偶识》云：“姜嫄于高辛氏帝崩后十二月而生[稷]，故帝摯弃之。”可称为“晚生说”。

③ 帝王晚生说多见于谶纬之书，可参见《七纬略》、周婴《扈林》。

④ 参见苏辙《诗集传》，可称“难产说”。

⑤ 参见孔颖达《毛诗正义》及赵翼：《陔余丛考》。

⑥ 陈奂：《诗毛氏传疏》云：“先生如达……是其易生之状，异乎凡人。……[姜嫄]承天意而异之。”可称“易生说”。

⑦ 刘向：《列女传》叙姜嫄事曰：“……卜筮禋祀，以求无子。终生子，以为不祥，而弃之”。

⑧ 申培：《鲁诗故》云：“姜嫄以为无父，贱而弃之道中”。

⑨ 参见王先谦《诗三家义集疏》及所引黄山说。

⑩ 于省吾：《双剑谿诗经新证》，莱蕙阁版。

收之^①。有人更说这是像《警世通言》里《勘皮靴单证二郎神》那样，是故意弄神玩鬼，男方装扮作或夸说成“天帝”或怪神，以证其“私生子”为“真命天子”。其实不过是“私通”之类^②。既可能私生，那么弃子者就或非姜嫄而系其夫，他见姜嫄“无人道而生后稷，疑非己子”而弃之^③。

上述各说，姜嫄野合致孕，当无疑义；但姜嫄时代群婚还相当普遍，并“没有由习俗规定的对性交关系的限制”^④，姜嫄也没有严格法定的丈夫，便是短期的“丈夫”，也不存在调查或丢弃孩子的问题。

以上诸说仅从父母方面立论，另一类说法则着眼于婴儿。有人说后稷“先生如达”，像羊羔，是怪胎，所以要丢掉^⑤。所谓后稷“畸形异相”也毫无证据^⑥。有人却根据“如达”推出后稷像羊羔一样连胞衣如“卵”而生，所以引起惊疑^⑦。而连胞而生，婴儿当然哭不出来；《诗》最后说“后稷呱矣”，可见生下时

① 参见马瑞辰《毛诗传笺通释》、胡承珙《毛诗后笺》等所引述。可称“私通说”。

② 章炳麟：《国学概论》，第3页，曹聚仁记录，商务印书馆；郑振铎：《汤祷篇·玄鸟篇》，新文艺出版社，1956。

③ 江藩：《隶经辨·姜嫄帝喾妃辨》云：“姜嫄之夫，因[姜]无人道而生后稷，乃弃之……姜嫄不忍其子之死，乃收养之”。可称“父弃说”。

④ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，第33页，人民出版社，1974。

⑤ 姜炳璋：《诗广义》、汪龙：《毛诗异义》等略谓后稷“先生如达”，达为小羔，稷形如羊，如神农牛首、伏羲蛇身，因畸形异相而致弃。可称“怪胎说”。

⑥ 批评“怪胎说”者如魏源：《诗古微》、胡承珙：《毛诗后笺》等。

⑦ 魏源：《诗古微》云：“古人未知后世剪胞之法，故见其混沌包裹，形如卵然，则以为小产而成形，而弃之”。顾栋高《虞东学诗》引陶元淳说云：“惟羊连胞而下，其产独异，古如《诗》以‘如达’为比”。可称“卵生说”。此说近人颇援从之。杨公骕：《中国文学》，第一分册，第60页，吉林人民出版社，1960。

不“呱”^①。而生下不哭，那是医学上所谓“假死”（syncope）^②。后稷是被当成肉蛋或死胎抛弃了。这些说法都没有实据，而且没有触及原始社会制度的真实。

有人又别出心裁，说后稷之弃是因为弟兄争承大统，祸起萧墙^③。

有人则以《逸周刊》“争平林”之孤证说“平林”为国名，后稷之时“国内大乱，诸侯伐〔摯〕而废之，迎尧而立……兵戎大举”。所以姜嫄母子“蒙尘草莽”^④。其实这些都跟“遗腹说”一样并无实据。

现有解释中比较平实的一说是根据《生民》的“上帝不宁，不康禋祀，居然生子”，证明三弃三收是因为姜嫄以为得罪了上帝，要再三试验才放心^⑤。但上帝“不宁”“不康”的原因和表现，学者们却没有研究出来。“惊帝——不宁”说也没有触及这场考验仪式的实质。

近人还开始尝试从原始社会史的角度解释《生民》。有人

① 如马瑞辰《毛诗传笺通释》云：“后稷呱矣”。……盖至此始离于胞，故有啼泣之声；则其初生时，如达羊之藏于胞中，其无啼声可知，其前之疑而弃之，或以此耳”。可称“不哭说”。

② 郭沫若同志以为后稷“不哭”系“假死”现象。说见《屈原研究》、《今昔蒲剑》等。可称“假死说”。而“饿了的大鸟以为他是死尸……把他啄哭，把鸟也就骇飞了”。见《中国古代社会研究》，第90页，科学出版社，1954。

③ 参见朱朝瑛《读诗略记》。可称“阴谋说”。

④ 王夫之：《诗经稗疏》云：“居然生于者，不先不后，恰于不康不宁大乱之际，而免身也。……姜嫄不能保有其子，而置之隘巷。……“平林”者，古诸侯之国，……为人所伐也。”可称“避乱说”。

⑤ 岑仲勉：《周初生民之神话解释》解“上帝不宁，不康禋祀，居然生子”句为：“上帝未享我之祭祀，而我意尔生子，必令上帝不宁”。故三弃而试之。见《两周文史论丛》，商务印书馆，1958年，第17页。又参见余冠英《诗经选译》、李长之《诗经选译》、陈子展《雅颂选译》。此说可称“不宁说”。

认为这表现了母系氏族“贱男重女的倾向”^①。但母系社会也极少无故专弃男婴。有人则以民俗资料证明后稷之生可能触犯某种禁忌，就像五月五日生子多被当作“祸根”一样，所以要被弃，弃后灵迹系“周人‘踵事增华’以附会之者”^②。但此说没有说出嫫、稷所触何忌，又完全离开“三弃三收”的中心情节，后稷也不一定是“五月五日”生。有人则较为具体地指认姜嫫可能与“他族不许通婚一姓”结婚，“犯了禁忌”，所以不得不弃子并加以讳饰^③。这一说法仍然没有解释清“三弃三收”问题。

还有人根据《诗》“先生如达”和《天问》“稷维元子”，指出这是因为古代夫妇制度未定，“妻生首子时，则夫往往疑其挟他种而来，媚嫉实甚，故有杀首子之风”^④。但是，“嫉妒是一种较后发展起来的感情”（恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》），嫉视首子最早只能发生在对偶婚制、乃至专偶婚（一夫一妻）制初期，而不会流行于群婚，“知母不知父”的姜嫫时代。

还有一种理论是从文学作品的哲理性或象征意义说明“弃

① 郭沫若：《中国古代社会研究》，第90页，科学出版社，1964。可称“轻男说”。

② 于省吾：《诗履帝武敏歆解》以为：“各原始民族由于生活困难和属于宗教上某些禁忌的关系，弃子是时常见到的事”。见《中华文史论丛》第6辑，第117页，可称“触忌说”。

③ 方孝岳：《关于楚辞天问》云：“大概他们（指帝善、姜嫫）男女两方本来是不许通婚的，所以只好隐瞒已成的现实，假托一种神话。……后稷被弃，无疑是有所避讳。”见《楚辞研究论文集》，第171页，作家出版社，1957。可称“犯禁说”。

④ 刘盼遂：《天问校笺》，《国学论丛》第2卷，第1期，第287页，1929。可称“杀长说”。刘永济：《屈赋通笺》，第138页，人民文学出版社，1959；姜亮夫：《屈原赋校注》，第356页，人民文学出版社，1957。

子”不过是“田地生庄稼”（姜原生后稷之类的“寓言”）^①。


以上诸说除个别纯系臆测之外，多数“持之有故”。但它们的共同点是：大多只把“三弃三收”看作消极的抛弃，而没有看出它是一种积极的图胜考验仪式，一种白巫术（white-magic）。

这里谨提出一种新的假说。

姜嫄既是姜水平原的人格化，又是羊图腾、母系制姜族的“老祖母”兼“大女神”。在《生民》里，她的身份是女酋长或“圣处女”（saint maiden）。姜（羌）氏族属于我国西北地区狄人集群羌族集团，最初活跃于陕甘黄土高原，而和原始的姬周之族为邻。

姜人（还有周人）在姜嫄时代大概已在狩猎业、畜牧业繁荣的基础之上开始了早期的作物栽培，从而由游牧经济逐步过渡到半定居的农业生活。后稷作为稷神（庄稼神）、土神（社神）就是这种转变的象征。

“厥初生民，时维姜嫄”。从姜嫄无夫、特享庙祀和后稷无父感天而生的情况看来，姜嫄时代还处在母系氏族晚期阶段。那时，“谁是某一个孩子的父亲是不能确定的，但谁是孩子的母亲却是知道的”（恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》）。而后稷的诞生并成为周代的传说先祖则标志着父系氏族制度的初建。

那个时候，图腾作为一种传统力量还统治着民族的意识形态。姜（羌）氏族以动物的名称命名就是个证明。姜就是羌，从女表示其为母系氏族。羌字甲骨文大致作像一个人戴着羊角或羊头，这是图腾扮演的形象，和“美”字的构造意匠相同

① 如丁山：《中国古代宗教与神话考》云：“弃之为弃，是象征寒冬之初，将麦类种籽播散在田地里，仿佛人们捐弃废物似地。……〔《生民》诗〕我只看做描写土地产生五谷的寓言”，第27页。又，杨公骕：《中国文学》说亦近此：“这显然是‘田地生庄稼’这一认识在人们幻想中的虚幻反映”，第71页。

(“大”是正面立人,“羊人为美”,后来变成“羊大则美”)。她们崇拜圣羊为祖先,认为只有羊图腾祖先与本族的妇女、尤其妇女中的代表人物(例如女酋长、女祭司、圣处女)交合生下的羊儿才配作为本族的正式成员,或担任重要职务。实际上是指一种直接或间接的神秘接触。

但是随着时代的发展,姜嫄时代姜族跟邻近的姬族交往、联系、通婚频繁了,加速了。

《国语·晋语》说:“昔少典娶于有蟠氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成,炎帝以姜水成。成而异德,故黄帝为姬,炎帝为姜。”可见姬、姜两族本来就是“兄弟”。兄弟也不免吵架。所以《史记·五帝本纪》又说黄帝“与炎帝战于阪泉之野,三战,然后得其志”。这是原始氏族战争的反映。但它们有时也通婚,像黄帝的元妃西陵氏嫫祖,“西陵”音近“先零”,就是汉代“先零羌”的前身,属姜族集团。而在一个传说里,姜嫄又是与“帝喾”结婚的。帝喾是夷人集群商族的传说第一代先公,在甲骨文里写作——

𠩺 (《甲》1147) 𠩺 (《拾》13·3) 𠩺 (《后》1·22·4) 𠩺 (《京津》3927)

像一只大猴子,就是夔(这是因为他和狄人集群戎族少女简狄“结婚”,借用了她们的图腾)。《山海经》系统称他“帝俊”,在史书里又作“帝舜”或“帝喾”(古音喾、猴可通)。由于商周两族文化联系很紧密,周人就借用“帝喾”作为自己先祖的名称。所以《史记·五帝本纪》、《大戴礼·帝系》、《世本》、《帝王世纪》等都说帝喾是姬族黄帝的子孙,姬周的祖先。《诗·生民》及《天问》里那个与姜嫄发生纠葛的“帝”或“上帝”可能就暗指这个半人半神的帝喾(传笺及大部史书都这样暗示)。

姜嫄与他“结婚”,实际上是指践履他的圣足迹。因为帝喾不是姜人的上帝,而是“异族”,姜嫄去践履他的圣足迹,这在

当时是一种不能允许的、石破天惊的行为。

圣足迹是属于周人上帝（帝喾）的。圣足迹的原型主要是恐龙类遗留下来的石化了的脚印，很可能被当作是图腾龙（同时是龙族天帝的动物化身）的足迹（初民甚至可能发现附近的恐龙化石而把它当作神龙的遗骸）。它是周族特有的“可朋”（kobong，图腾灵迹）或“费提琴”（fetich，灵物），是周人专利的“生命线”（life line）。龙部落的代表性妇女触碰了它，就可能怀妊生子。所以除后稷外，只有龙图腾族的帝喾和伏羲有感迹而生的传说。

《路史·后纪》九：帝喾“父侨极，取陈丰氏曰哀，履大迹而偁生喾。”

《礼·乐记》疏引《孝经钩命决》：“华胥履迹，怪生皇羲。”

《潜夫论·五德志》、《太平御览》卷78引《诗含神雾》、《山海经·海内东经》注引《河图》皆略谓：“大迹出雷泽，华胥履之，生伏羲。”

但如果“异族”的成员，尤其是妇女触碰、冒犯了这作为Fetich、Kobong或Churinga的“圣迹”，那就会引起战争、瘟疫、死亡乃至灭族的大祸。这是“惊帝切激”的可怕事件！周族的“上帝不宁，不康禋祀”^①，一场奇祸就要发生了！然而这胆大包天的姜族姑娘，不但“攸介攸止”“履帝武敏”“歆”然大悦，而且“载震载夙，载生载育”，不顾周人上帝不宁不康，不顾羌人族众物议纷纭，而“居然生子”；而且“诞弥厥月”，“不

① 《楚辞·天问》之“惊帝切激”，即《诗·生民》之“上帝不宁”；俞樾：《俞楼杂纂·读楚辞》已言之，惜不解其因耳。

坼不副，无灾无害”！“以赫厥灵”，这是炫耀的什么灵迹，向哪一个挑战？

姜嫄是进退维谷了：姜嫄说她生的不是羊儿子，周族说她冒犯上帝圣足迹。姜嫄及其儿子是必死无疑，姬、姜两族也非打一场不可了。

然而机智勇敢的姜嫄却“寻找一个缝隙以便在传统的范围以内打破传统”^①，她要求举行图腾考验仪式，来决定她和孩子的命运，这是符合传统的，姬姜两族都只好同意。这就是争论不息的“三弃三收”。

第一场考验是让羊羌族的羊图腾祖先来鉴定一下后稷是否真的“先生如达”，如小羊^②，是否真是羊图腾后裔，以平姜族之怒。

正像有人指出的那样，“后稷出自姜姓，谓如羊子之生，甚合。……如羊，正所以尊祖”^③。但是姜族却认为他并不“如达”，是杂种。有资格做结论的只是图腾。

诞置之隘巷——牛羊腓字之。

弃之隘巷——马牛过者，皆辟不践。

让羊祖先来表态：踩死了，就是杂种；不害他，就是真裔。结果，牛羊不但“辟不践”，而且“腓字之”。

类似的民俗，马达喀斯加浅化部落也曾实行过：以牛羊为图腾的族众往往要把新生儿撂在大路上让牛羊来踩，没有被踩死的

① 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，第138页，人民出版社，1965。

② 《诗·生民》郑笺：“达，羊子也。”《说文》卷四羊部：“𦍋，小羊也，读若达”。段注：“𦍋又小于羔，是初生羔也。”薛综答韦昭：“羊子初生名达。”《初学记》引《说文》，“𦍋，七月生羔也。”

③ 李玄伯：《中国古代社会新研》，第39页，开明书店，1948。

才抱回去养大。这不是“牛羊腓字之”最生动的活注解吗？

第一场考验通过了，还要把孩子抱到“平林”里进行第二场考验，以息周族之争。

初民的图腾灵物“费提琴（fetich）或“珠灵卡”（churinga）多放在丛林里。他们的圣地、“社”、求子的“高禖”等等也多设在“山林隰险阻”之中。古埃及人称之为 Mapato，太平洋群岛土著则多称之为“哇德”，义为“秘地”或“圣地”。平时严禁进入，只有氏族或部落举行重大秘密仪式之时，由酋长兼巫师带领参加仪式人进入参拜。尤其是少年在“成丁”时，举行正式加入氏族、部落成为成员（战士）的“青春期”仪式，可以而且必须进入圣地，参拜、触摸“fetich”或“churinga”（通常是涂色石块、木牌、编织物、偶像之类）^①。但是如果有外人，尤其是外族人看见或冲撞，仪式便告失灵，甚至引起杀身灭族之祸。很可怀疑，周人天帝的“圣足迹”便“隐蔽”在神圣的“山林”或“平林”之中，是部落最神圣的秘密，却给姜嫄发现并“玷污”了。如今把孩子抱到“圣足迹”（或 fetich，或 churinga）那里让它决定一下是否允许饲养长大。但是不巧得很，“会伐平林”（《生民》），“徙置之林中，适会山林多人，迁之而奔渠中冰上”（《周本纪》）。这考验仪式被外人冲克了、破坏了，也不灵了。后稷、姜嫄生命岌岌可危。

最后的考验在冰上水边。这使人想起斯巴达的弃婴场（apothetae）。但这主要还不是肉体的磨炼和类择而是神秘的巫仪。羌人后来迁居的青海、西藏地区有“天葬”之俗：把死尸扔在野外，让鹰鹫之类啄食，吃得越干净就越有福，否则要倒运。羌周两族都可能把大鸟当天神或其使者来崇拜，大鸟吃死尸也吃惯了，很可能看到后稷给丢到冰上便以为是死尸，扑下啄食，把后

^① 保罗·拉法格：《宗教和资本》，第 25 页，三联书店，1963。

稷啄痛了，这强健的婴儿大哭大喊起来（“后稷呱矣”，“厥声载路”），姬、姜族众便以为是群鸟来“暖”他（此处参用郭沫若说）：以为这不但是图腾血裔，而且是天神，是圣子，是未来的大酋长！

诸如此类的“鸟覆翼之”的灵迹多发生在鸟图腾族里。例如高句丽先祖朱明卵生，“弃之野，众鸟以毛茹之”（《魏书·高句丽传》），或“弃之野，鸟覆翼之”（〔朝〕金富轼：《三国史记》）。又，齐顷公无野被弃，有“鸛覆之”。乌孙王昆莫被弃后“鸟衔肉翔其上”。沙陀突厥朱耶赤心发现于山谷雕巢之中，“众鸟衔果实而饲之”（见《南部新书》）。


《卜辞通纂》398页有“帝史（使）凤，二犬”之文，可见殷人把凤鸟当作天帝的使者。周、羌等族以鸟为神使（例如周兴，鹭鸶鸣于岐山之类），可能是受了强大而先进的夷人文化影响的结果，这和周人以商族先祖“帝喾”为祖先神一致，也证实我国古代各大部落集群文化交流、联系之繁密。

姜嫄与周祖帝喾“通婚”（以“履迹”为象征，实际当然是野合），生下后稷，并胜利通过严峻的考验，这是中国原始社会里的一场惊天动地的大事件，说明了如下几个重大的理论问题。

第一，姜嫄教子耕稼，后稷成为稷神、土神。这证明姬、姜两族随着通婚、混血、交往的频繁，生产方法和技术的交流也大大加强，先进的农耕经济逐步加强。“实颖实粟，即有邰家室。”后稷等人在母家，在姜族地域半定居并且学习、发展农业，使姜水、渭水流域和岐山地区成为周族的发祥地，从而大大促进和提高了中华民族的生产力。

第二，由于姜嫄践履周人上帝足迹的勇敢行动，由于她们母子在交流农业生产技术、改革氏族制度等方面的重大贡献，她被姬、姜两族同时奉为确定的女祖先，以纪念母系氏族制度的历史功勋和悲剧性的衰落。这也证明了更快地扩大部落之间通婚范

围，加速种族的混血改良，妇女也起了巨大的作用，证明了“由群婚向个体婚的过渡这一进步主要应归功于妇女”（恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》）。

第三，帝喾在姜嫄履迹生子传说里的出现，说明氏族世系里除了生身的母亲以外，还确定了确实的生身父亲。后稷成为周族的祖先而不从姜嫄姓羌（姜），这表明“女性成员的子女应该离开本氏族，而转到他们父亲的氏族中去”（恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》）。说明父系氏族制度已开始建立。这是“人类所经历过的最激进的革命之一”（恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》）。“甩料”（就是弃）成为姬族庄稼神、土地神，姬族之又称为“周”，这都与父系制、耕稼业之新建大有关联（“周”字在甲金文里大致作，像在方块田里播种或施肥之貌）。

第四，从而导致图腾制度的式微和瓦解，促进了家庭、氏族制度的发展和人类认识水平的提高，后稷之“如达”，姜嫄之可能化身为羊^①，上帝或帝喾之“圣迹”之为恐龙足印，这些事实或观念都冥昧或被篡改了。就像〔美〕摩尔根说的那样：

当希腊人与拉丁人的世系转变为男系时，或在此以前，氏族的动物名称即被废弃，而代之以个人名字。随着社会的进步，随着财产权的扩大，个人地位将越来越突出，以致用祖先中的某位英雄来命氏族的名。^②

弃之成“稷”，姬之称“周”，便透露了这消息。

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》说：“姜嫄可能即‘獭羊’之倒语，獭羊者，坟羊也”。龙门联合书局，1961年，第9页。这就好像“叙利亚女神被称为‘玛’，‘玛’这词在叙利亚文是指‘母亲’，也指‘绵羊’”。保罗·拉法格：《宗教和资本》，第43页，三联出版社。

② 摩尔根：《古代社会》，下册，第344页，商务印书馆，1977。

最后，从此开始的姬姜两族通婚、混血的频繁，为未来的汉族的构成提供了部分的基础，这再次证实了毛主席的个伟大论断：“各个少数民族对中国的历史都作过贡献。汉族人口多，也是长时期内许多民族混血形成的”^①。

（原载《南开大学学报》，1978年第3、4期）

① 毛泽东：《论十大关系》。

论远古神话的文化意义与研究方法

何新（1949～ ），男，浙江苍南人。现就职于全国政协，从事研究工作。代表作有《诸神的起源》、《龙：神话与真相》、《爱情与英雄》、《艺术现象的文化社会阐释》等。

一

以上，我们力求比较系统地以太阳神崇拜这一主线，考察和整理了中国远古时代至汉代的神话传说。在人类原始文化中，神话居于一种特殊的地位。从功能观点看，上古神话至少具有如下三种社会作用：

- （1）它是一个解释系统；
- （2）它是一个礼仪系统；
- （3）它是一个操作系统。

所谓“解释系统”，就是说，神话是远古先民的“哲学”和“科学”。他们要用这种意识形态来解释各种自然现象，解释人际关系，解释人类与自然的关系，并且解释他们的来源和历史。

所谓“礼仪系统”，就是说，神话在远古先民那里，不仅具

有超现实理论的力量，而且具有礼仪规范和价值规范的效力。他们没有法律，发生诉讼即由神判来决定曲直。他们没有具有自我意识的道德价值系统，以神的名义发誓就是行为的最高约束力量。礼教起源于祭神仪式，而艺术起源于敬神的庆典和装饰。神话，其实就是先民们所信仰和崇拜的整个天神地祇系统的宗教理论基础。

所谓“操作系统”，就是说，神话在先民手中又是一种巫术的实践力量。在旱涝等自然灾害面前，他们根据神话的启示筑起求雨逐旱的土龙，焚晒巫尪以济南市天佑。他们观察星象来预测人事。他们选择吉日以趋避凶神。因此，在原始先民的文化中，神话并不是一种单纯想象的虚构物，一些或有趣或荒谬的故事。神话本身构成一种独立的实体性文化。神话通常体现着一种民族文化的原始意象。而其深层结构，又转化为一系列观念性的母题，对这种文化长期保持着深远和持久的影响。在这个意义上，它是一种法律，又是一种风俗和一种习惯势力，并且也是一种宗教。正因为如此，它不能随心所欲自由改变（改变或重新解释要冒渎神和叛教的危险）。它如果改变了，就意味着必定发生了文化方面——宗教或哲学、政治观念的变革。因此，上古神话的演变是有其自身的规律性的。

二

对于现代人，古神话的研究价值是不那么明显的。对许多人来说，神话除了其荒诞不经的形式，似乎并没有其他可重视的内容。尽管作为一种早已失去魅力的作品，它们还多少具有类似珍稀古玩的艺术价值。很少有人意识到，即使对于现代人来说，民族的远古神话，也绝非只是一种梦幻性的存在。相反，它是一个既是历史又依然是现实的实体。作为一种早期文化的象征性表

记，远古神话是每个民族历史文化的源泉之一。在其中蕴涵着民族的哲学、艺术、宗教、风俗、习惯以及整个价值体系的起源。黑格尔曾说：“古人在创造神话的时代，生活在诗的气氛里。他们不用抽象演绎的方式，而用凭想象创造形象的方式，把他们最内在最深刻的内心生活转变成认识的对象。”^① 马克思在谈到希腊神话时指出：“一个成人不能再变成儿童，否则就变得稚气了。但是，儿童的天真不使人感到愉快吗？他自己不该努力在一个更高的阶梯上把儿童的真实再现出来吗？每一个时代的固有性格不是纯真的活跃在儿童的天性中吗？为什么历史上的人类童年时代，在它发展最完美的地方，不该作为永不复返的阶段而显示出永久的魅力呢？有粗野的儿童，有早熟的儿童。古代民族中有许多是属于这一类的。〔而〕希腊人是正常的儿童。”^②

从艺术特征看，中国神话与希腊神话具有极为显著的不同。这种不同恰正反映了这两个民族在气质和性格上的深刻差异。希腊神话充满了一种乐天的戏剧化气氛。他们的诸神体系普遍缺乏神性，却极富有近乎人类的鲜明个性。例如他们的上帝宙斯，一点没有中国神祇那种高高在上的神圣性和不可凌犯的威严。相反，宙斯具有一个凡俗男子的一切优点和弱点。他爱女人、爱冲动也爱嫉妒。他常因轻信而受骗。普罗米修斯因盗天火而被宙斯处罚，要永远锁于高加索山巅。但当他逃脱以后，只要在身上永远佩戴一只铁环和一块高加索石片，就足以避免遭受宙斯的报复。因为这两件小东西已可以使宙斯相信，他仍然被锁在高加索的山顶上。作为威力无边的天地大神宙斯，却并不能自由追求他的所爱。因为他的妻子天后赫拉永远在监视和干涉著他。希腊人

① 引自黑格尔《美学》第2卷，第18页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，第549页。——经检查原书无此文，本书编者注

让他们的爱神，尽情地嘲笑和戏弄这位被剥夺了爱情自由的天王：爱情折磨和困扰上帝——这真是人类对于神灵所想象的一种最高讽刺！而爱情的权利高于上帝，这一点也正体现了希腊人的一种根本性的生活观念。所以他们的美神（维纳斯）是女性生殖器的象征。而他们的酒神狄奥尼斯却是情欲的化身——对酒神的祭典，乃是希腊生活中最欢乐放浪盛大的节日。黑格尔在论述希腊人的精神时指出：他们“一心一意地追求某种东西，而总是遇着它所探索的那种东西的反面。然而它并不因此产生任何怀疑，也不反过来想想自己。却仍然对自身和自己的事业满怀信心。自由的雅典精神的这个方面，这种在遭逢挫折时仍然完全自得其乐的精神，这种在结果与观实事事与心愿相违时，依旧心神不乱地确信自己的精神——乃是一种崇高的喜剧精神。”^① 若与希腊相比，中国神话的内涵就显得完全不同。中国的天神是远离人间不食烟火的。他们不仅是至高无上的权力化身，而且是美德（圣）和全知全能（贤）的化身。中国神话的气氛是沉重和庄严的，以至这种沉重有时甚至是一种沉闷，这种庄严有时简直使人感到压抑。它充满一种内向的忧患意识和理性的反省思考。在伏羲女娲的人面蛇身形象中，似乎象征着人类从野蛮过渡到文明这一进程是何等艰难！面在燧人氏、有巢氏、神农氏以及造字的仓颉、作甲子的大挠、掘井的伯益等一系列前古圣贤“观象制器”的故事中，我们看到了民族祖先对整个文明进程的追溯和反思。一只渺小的雀鸟精卫，为了复仇，决心一石一木地填平沧海。神农遍尝百草，被毒得死去活来，最后终于成为农神和医药之神！正直的鲧被杀死于羽山，而他的治水抱负却宿命地要由他的儿子大禹来继承。于是由此又开始了十三年漫长而艰辛的苦功——劈开巨山，凿通江河；他的情人由于那漫长而无希望的苦守和等待，终

^① 参见黑格尔《哲学史讲演录》中译本，第一卷，第78页。

于凝成了高山顶峰的一座石头！请看这是一种何等顽强而执著的追求，同时又是人对于自然、对于生活所作的一种多么深沉、多么平静、又多么有力的抗争！如果说希腊神话好像爱琴海那蔚蓝明亮的海面和碧空，那么中国神话就是黄河那浑浊扭曲的水流，或者竟是那黑色的渤海——须知在汉字里，“海”的本义正是晦黑和渺茫。希腊民族的童年是无拘束而天真的；而华夏民族的童年却是有负担而早熟的。也许因为我们民族祖先所面临的自然条件和生活环境实在是太艰辛了！他们面临的生存挑战实在是太严峻了。他们不得不“筚路蓝缕，以启山林”；远古神话内涵的这种差别，体现了东西方这两个伟大民族在性格上的深刻差别，事实上也决定了后来东西方两大文化系统全然不同的发展方向。由此可见，作为人类语言发明以后所形成的第一种意识形态，在神话的深层结构中，深刻地体现着一个民族的早期文化，并在以后的历史进程中，积淀在民族精神的底层，转变为一种自律性的集体无意识，深刻地影响和左右着文化整体的全部发展。在这个意义上，对上古神话的研究，就绝不仅仅是一种纯文学性的研究。这乃是对一个民族的民族心理、民族文化和民族历史最深层结构的研究——对一种文化之根的挖掘和求索。

三

考察人类各民族的史前神话系统，其所关联的原始母题，基本不出乎以下的两个类型和四个种类：

- | | | | |
|-------|-------|---|---------------------------|
| 第一类型： | 天地开 | { | 1. 解释大宇宙起源； |
| | 辟神话 | | 2. 解释天地之间各种自然现象起源。 |
| 第二类型： | 种族和文明 | { | 3. 解释人类及本族始祖起源； |
| | 起源的传说 | | 4. 解释人类文明（风俗、伦理、器用、技术）起源。 |

第一类型多半以超人类的神灵格为主体。

第二类型多半以人类中的英雄格——往往是人与神相交媾而生育的半人半神格为主体。所以对前者，我们可以称之为关于上帝和诸神的故事；而对于后者，我们则可以称之为关于人神格英雄的故事。

但有意思的是，在古神话中，一方面划分了神与人的明确界限，从而宣告了神与人的对立；但另一方面，在所有民族古神话的深层结构中，又都暗涵着一个潜概念，即认为人与神具有原始的同一性。这种同一关系通常以两种形式表现在神话的故事内容中：

(1) 人类是天神的一种作品（《圣以·创世纪》：上帝造人祖亚当及夏娃）。

(2) 人类是天神的嫡系子孙（历代华夏帝王均认为，自己是天神的嫡派子孙——天子）。

这实际上，正是一种自身分裂的矛盾意识。在它的深层结构上，映射着人类力图脱离大自然而走向自由独立，同时又不能不依托于大自然而生存的矛盾本体地位。

旧治中国神话者，恒有一错误观念，以为开辟神话似应当早于始祖神话。而开辟神话中，天地开辟神话，又必先于文明创造神话，以逻辑顺序言，固然好像理当如此。但考诸中国神话发生的实际历史先后，却实未必然。就中国而言，夏、商、周诸族团的图腾神话，始祖神话，其来源就远早于关于宇宙天地的开辟神话。

中国人的始祖神话，可以划分为两个级别。第一级次是关于全人类的共祖的神话，古华夏先民们认为它就是太阳神以及火神。第二级次是关于本族团的始祖神。这就是夏祖女修吞月精而生禹的神话，商族简狄吞凤凰卵而生契的神话。以及周祖姜原与神龙交合生后稷（炎帝——神农）的神话。这里值得注意的是两点：

(1) 夏商周三族的始祖神全是女人。

(2) 这些女人都是不夫而孕，即所谓“感”生于神的。这里顺便可以指出，“感”字是中国文化中的性关系隐语之一。它有时可以写作咸字^①或甘字。我很怀疑其本字实当作“甘”。《释名》：“甘，含也。”其字古形象口中含物，借喻交媾耳。日出之地名“咸池”、“甘渊”，在这一名称中似乎也映现了这种阴阳交合的观念。

中国关于文明创造的神话，多是晚周战国之际诸子之所创作。因此它们不同于自然形成的始祖神话，而具有着比较深刻的哲学和文化的自觉意识。晚周战国诸子，在文化观念上，可分作进化论与退化论两派。前者以为今之文明胜于古之蒙昧；而后者则认为古之质朴应胜于今之文明（如老庄一派。然而18世纪卢梭和浪漫派亦曾提出类似观点，见所著《论科学与艺术》）。上述两派尽管对文明的价值观有根本性分歧，但对于当日智识与技术所取得的各种伟大进步，则无不一致表示惊叹。

《吕览·恃君览》说：“昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母而不知父，无亲戚、兄弟、男女之别，上下长幼之道……。”^②《礼记·礼运》说：“后圣有作，然后修之以利。范金合土，以为台榭宫室牖户。以炮以燔，以烹以炙，以为醕醑。治其麻丝，以为布帛。”^③先秦人们对于文明起源的这种追溯探索，是一种理性主义思潮的表现。为了追溯文明起源，晚周诸子几乎都将文明的

① 王明先生曾指出，《周易·咸卦》即是一组描写男女交合的字谜。见《中国哲学》第10辑。

② 《吕氏春秋·恃君览》：“昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚、兄弟、夫妻、男女之别，无上下长幼之道……”据《诸子集成·吕氏春秋》，中华书局，1985。——本丛书编者注

③ 《礼记·礼运》说：“后圣有作，然后脩火之利，范金，合土，以为台榭宫室牖户。以炮以燔，以亨（烹）以炙，以为醕醑。治其麻丝，以为布帛。”据《十三经注疏》，中华书局影印本，1979。——本丛书编者注

起源，托附于古传说中的各族始祖神，如伏羲、神农、黄帝等等。但这实际又掩盖着一种神秘主义的潜流。这种作法的后果，便是产生了两方面的问题：（1）伪造了一个假的人文历史系统；（2）搞乱了古代自然流传的各族民间神话。

已故顾颉刚先生曾指出：“战国秦汉之间，造成了两个大偶像。种族的偶像是黄帝，疆域的偶像是禹。这是使中国之所以为中国的，这是使中国人之所以为中国人的。”^① 他当时还不知道黄帝其实是太阳神（虽然他已看出黄帝是上帝），但他以此概括战国秦汉人伪托和伪造古史的活动，却是极有见地的。

先秦中国本来是一个多种族多邦国的地域。《吕氏春秋·用民》：“当商之时，天下不同，至于汤而三千余国。”《逸周书·世俘解》：“遂征四方，凡愍国九十有九国，凡服国六百五十有二。”《墨子·非攻》：“古者天子之始封诸侯也，万有余。”甲骨卜辞中亦屡称多方、多方邦。本来这些不同的地区和族团，均尊奉有自己独特的部族始祖神，并因此而具有不同的始祖神话、图腾神话。然面在春秋战国时期，兼并战争摧毁了种族封疆的原有界限。在以华夏族团为核心的民族融合进程中，有些图腾随着崇祀他们的种族而灭亡了，有些图腾则随着他们的族团而与华夏族团融合于一体了。前此散处中原有无数小国小邦小族，以夏、商、周三大族团为核心，走向汇合和统一。在这个伟大的历史性进程中，许多国族灭国绝祀，许多地域性的文化丧失了其原有的特殊性色彩，许多宗系被强制性地合并到华夏民族的大系统之中。在这一融合的过程中，也必然发生的另一事实是，那些被合并进来的异族分子，不甘心于这种亡国灭族的遭遇。他们在武力上虽然失败了，在政治上虽然被征服了，但在文化上却默默地进行了新的反抗。宣扬和纪念自己的祖先，为自己的祖先以及本族的历

^① 参看《崔东壁遗书·序言》。

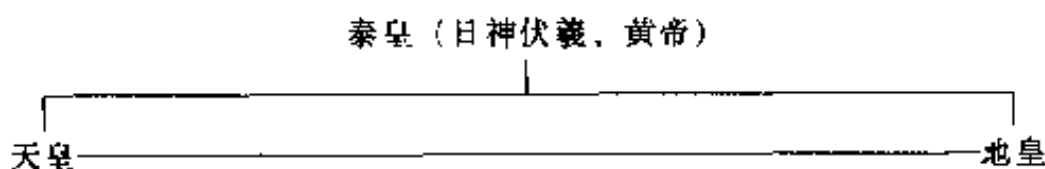
史，在华夏族的大谱序和大历史中建立一种独特的位置，这正是从文化和心理上进行反抗的一种形式，而其结果，就是出现了各种不同的史传和记载，因而造成了上古族姓谱序和神话历史的严重混乱。这种惊人的混乱，甚至使汉初如司马迁这样伟大的历史家也不能不为之叹息：“学者多称五帝，尚矣！然《尚书》独载尧以来，而百家言黄帝，其文不雅驯，缙绅先生难言之！”

四

在晚周诸子所宣扬的创造文明诸神中，其最显赫也是最重要者，应无过于三皇五帝。早在本世纪初，以已故顾颉刚先生为首的《古史辨》派即已指出，三皇之说，实非华夏族上古神话中所固有，其产生，乃在战国秦汉之际。此时期正当中国历史上一个文化剧变的大时代。旧论此时代者，多着眼于诸子之勃兴，百家之争鸣，即此时代思潮的理性层面。而普遍忽视此时代思潮的另一层面：宗教神学的再造与复兴，实际上是一个非理性甚至反理性的层面（所尤当注意者，秦汉以后，越导时代思潮支配地位者，恰是后者而非前者。本来具有反宗教精神的道家，演变成了一种新的宗教道教，正是说明这一点的典型例证）。三皇说的产生，其解释的歧异，演变的复杂，正反映了此时代理性思潮与非理性思潮的斗争。本书前面已经论证过，皇字本来是一个神号，即太阳神的称号。但在晚周以后，皇已不专指太阳神，而变成了一般的天神和人王之称。正是在此基础上，方形成了“三皇五帝”的说法。汉人谷永云：“夫周秦之末，三五之兴”（师古注：“三谓三皇，五谓五帝”）。这里实际上就指明了三皇五帝说起源的时代。

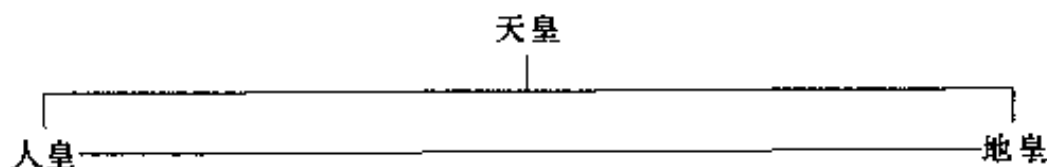
考战国三皇说起源，与东方方仙道具有深刻关系。《史记·封禅书》记方仙道八神，其中主神名天主、地主。《史记·秦始皇本

纪》记秦博士说谓：“古有天皇、地皇、泰皇最贵。”前已指出，泰皇就是日神伏羲——黄帝。而天皇、地皇则与方仙道教所信奉的天主、地主相同。因此三皇说的第一模式，亦为最古模式，应如下图：



这种“三皇”模式的出现，实际上概括了由原始时代拜日一神教，向商周以来“天神地示人鬼”多神教的发展。

三皇说的又一类型，系根据《易传》“天地人”三才理论所构成^①，即：



“三才”说中以人为最尊。“人定胜天”、“人天交相胜”、“天地间，人为贵”（曹操诗《度关山》），乃是战国秦汉荀子以下流行颇广的一个观念（荀子《天论》是此种观念的系统理论表现）^②。所以此类型的三皇说，与“天、地、泰”三皇说已有质的不同。如果说前一种说法反映了方士的神秘主义，那么后一种说法则反映了晚周学术界流行的人德主义。

三皇系统的第三大类型，是晚周诸子所构造的又一种三皇说。其特点是试图以虚构的三皇神话故事，来作为对人类文明起

① 《易系辞下》：“有天道焉，有地道焉，有人道焉，兼三才而两之。”

② 春秋以后中国思想界的潮流多变，到荀子为止，可分为四阶段：神德主义→怀疑主义→自然主义→人德主义。这个问题我拟在另书中研究。

源的理论解释。故此派可称为诸子派的三皇系统。

其说盖有五型：

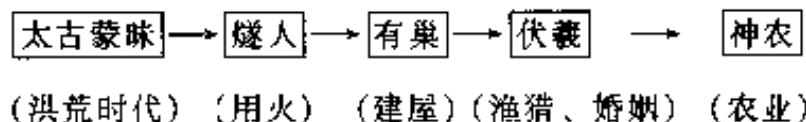
- (1) 伏羲——女娲——神农（《春秋运斗枢》）；
- (2) 伏羲——神农——祝融（《白虎通·号篇》）；
- (3) 伏羲——神农——共工（《通鉴外纪·引》）；
- (4) 伏羲——神农——燧人（《白虎通·德论》）；
- (5) 伏羲——神农——黄帝（《帝王世纪》）。

案，此五说虽各有异，出处亦不同。然此系传说中的伏羲、女娲、神农、燧人、祝融、黄帝，都已经失去了他们在华夏古宗教中的原有神明地位，而变身成为有所发明创造，有益民生的英雄人物。如伏羲作“九九”，“制嫁娶之礼”（《管子·轻重》），“女娲作笙簧”（《礼记》），“神农教民耕”（《礼记》），“燧人钻燧取火”（《韩非子·五蠹》），“祝融作市”（《吕览·勿躬》）。等等。

验诸先秦典籍，晚周诸子追溯文明起源，常借用古传说中诸神的名号，如无适合者，即不惜凭空编造名字以行附会，所谓燧人氏、神农氏、有巢氏，这种显然不是人名的名号，其实就是这样产生的。所以《淮南子·修务》颇为精辟地指出：“世俗之人，多尊古而贱今。故为道者，必托之于神农黄帝而后能入也。”试以一例证之。《墨子·辞过》中说：“古之民未知为宫室时，就陵阜而居，穴而处。下润湿伤民，故圣王为作宫室。”此言作宫室者仅为“圣人”，尚无具体的名号。但在《韩非子·五蠹》中则称：“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢，以避群害。而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。”如是，则在墨子那里不过只是泛泛言之的“圣人”，在韩非子这里就突然具有了一个名号曰“有巢氏”。三皇中最为显赫的，除黄帝外，即为伏羲。前已指出，伏羲一名，来自日神大“曦”。但晚周秦汉人却望文生义地作出了种种曲解。《易系辞·正义》谓：“取牺牲以充庖牺，故号曰伏牺氏。”这样一来，伏羲的名号

就成为了渔猎肉食文化的象征。所以《尸子》说：“宓牺氏之世，天下多兽，故教民以猎。”^①“作结绳而为网罟，以佃以渔”^②（商代以上称猎为田）。渔猎时代是人类由蒙昧走向野蛮和文明的转折点。因此在传说中，伏羲也被尊作开辟人类文明起源的人物。发明婚姻制度，是进入文明的一个重要标志，诸子将此也归之于伏羲，“伏羲始作嫁娶，以俪皮为礼”（在这里，却否定了高母之神女娲作为婚姻之神的地位）。

摩尔根《古代社会》曾说，一夫一妻制形成于由蒙昧向渔猎野蛮时代过渡的初期。先秦人们关于伏羲创制嫁娶的传说，实际上倒印证了这一点。有趣的是，归纳先秦诸子对于文明起源的论述，恰可以形成如下一个文明进化序列：



更有趣的是，此一顺序大体上正确地反映了人类史前文明演进的一般历程。摩尔根在《古代社会》中曾说：“野蛮阶段随着伟大的野蛮人的成果而结束。对于这个阶段的社会状态，后来的希腊、罗马著述者固然很了解，但对于这个时代以前的状况，对于以前的独具特色的文化和经验，他们却同我们一样茫然不晓。不过他们在时间上比我们更接近古代，所以能更清楚地看出今古之间的关系。他们很清楚地知道，在一系列发明和发现之间存在着一种先后关系，制度的发展也有着一种顺序。”^③ 战国诸子似乎正是如此。

① 见《北堂书钞》卷10引。

② 《易·系辞下》。“作结绳而为网罟，以佃以渔”。——本丛书编者注

③ 摩尔根：《古代社会》，第40页。

五

中国上古神话，向以难治见称。这种困难主要来自两个方面。

第一是史料的不可靠。第二是记载的矛盾和歧异。由此造成了“异名同格”、“同名异格”和“同事异名”这三大类型的混乱现象。

顾颉刚先生曾指出：

研究历史，第一步工作是审查史料。有了正确的史料做基础，方可希望有正确的历史著作出现。史料很多，大概可分成三类。一类是实物，一类是记载，再一类是传说。这三类，都有可靠或不可靠的。而中国上古的史料，却以不可靠的居多。^①

顾先生认为中国古人普遍缺乏“历史观念”，因而往往一经改朝换代，必扔掉毁掉旧朝代的遗物。其结果是：“凡是没有史料做基础的历史，当然只得收容许多传说。这种传说有真的也有假的。会自由流行也会自由改变。改变的缘故有无意的也有有意的。中国的历史，就结集于这样的交互错综的状态之中。”^②

由于史料不可靠，其结果就是，中国事实上根本没有独立的、非历史的神话系统。全部上古神话都是作为一种历史传说流传下来的。这种历史与神话的重叠，造成了充满上古记载的那种乍看起来完全不可思议的“民神杂糅”和人神同格的非理性现

^① 《崔东壁遗书·序》，上海古籍出版社，1982。

^② 《崔东壁遗书·序》，第1~3页，上海古籍出版社，1982。

象。所以中国上古史的诸开辟者——伏羲、燧人、有巢、黄帝、炎帝、蚩尤、大禹以至殷商人的女祖简狄、周人的女祖姜原等等，无一不是半神半人的神人同格体^①。他们究竟是神还是人？从历史的角度看，这也许将是一个永远可以争议的问题。因此要试图在这些不可靠的传说中，发现一种理性结构的存在，找出他们的秩序和规则，并对之作出文化性的解释，乍看起来，简直是不可能的。

除了这种困难以外，在中国古神话中，还经常可以看到这样的现象，某位人物 A，在另外的记载中，却变成了 B。例如神农，有的书中说他是炎帝，而有的书中则说神农自是神农，炎帝自是炎帝^②，两人毫无关系。这种现象我们称之为异神（名）同格现象。在神话中又常见到同一个 A，竟分化为许多个“A”，分别存在于不同的时间和空间中。例如神话中的射神羿，在有的传说中是帝尧时的人物，而在有的传说中又是夏初的人物，甚至还有有的记载说他是西周的人物^③。三者年代相差至少超过一千年。这种现象，我们称之为同名异格现象。除此之外，大禹杀黑龙的故事，在另外的记载中却转型为女娲杀黑龙的故事；A 的事迹变成 B 的事迹，这种同事异名的现象，也是古神话中常有的。上述三种现象在中国神话中都是相当普遍的。对于这三种现象，仅仅用形式逻辑的不矛盾律，就已足以宣判它们是假系统。其实近代的“疑古”学派就是这样做的。顾颉刚先生认为上古史（神话）基本上是后人伪造的系统。他提出了著名的“古史传说层累

① 《汉书·律历书》。

② 《史记·封禅书》索隐。

③ 章太炎：《菴兰室杞记》：“《海内经》有帝俊赐羿彤弓素缡之语。《淮南子》称尧时有射十日之羿，与有穷后羿异。按《御览》805 引《随巢子》曰：幽厉之时，奚禄山坏，天赐玉块于羿，遂以残其身。以此为福而祸。据此则幽厉时，又有羿也”（《章太炎全集》，第 1 卷，第 209 页）。

增加”的定律，认为传说的时地愈广，其变形愈大，枝节愈丰富，因而愈不可靠。但这样一来，中国上古史包括《史记》在内的许多记载，就都要被划入可疑和伪造的行列，其结果势必造成历史中的一大片空白。而另一方面，近年来的一些著述者，则又采取了一种完全相反的办法，他们各取所需，对上古史中那些矛盾的传说避而不见，只是根据著书的需要和目的，选择单方面有利于己说的材料，以证成主观的立说为惟一目的。但这样构造的古史系统，却又只能是建立在沙滩上的！

为了澄清上古历史与神话的真实面貌，我们必须探索新的方法。

我认为，上古神话系统，是从属并表现着人类史上一个特定文化阶段的符号系统。它不仅体现了先民们最初的知（而不是无知），从而存储着重要的文化信息，而且具有自身的生成——变形逻辑。

一般来说，每一个神话系统都可以划分为三个层面：

（1）语音、文字所组成的语句层面。

（2）由一个语句集合构造的一个语义层面。这个层面乃是对语句的第一层解释。

（3）作为深层结构的文化隐义层面。它构成对一个神话由来的真正解释。对任何神话的研究，只有在深入地掌握了这个层面之后，才能算是成功的。

从操作上说，本书所采取的分析步骤，大致可以区分为如下几步：

（1）首先将与一个共同母题有关的代表性神话，联结成一个大系统；

（2）用训诂学的方法，扫除理解这个神话系统的语言障碍；

（3）找出这个系统的组合、生成与变形规则；

（4）最后，发现、揭示作为这个神话系统深层结构的文化信

息层面。

前已指出，原始神话是表征一种原始文化的一个语言符号系统。作为这样一个系统，它包涵有：

①一组文化信息；②一组语言符号；③一组构成规则；④一组变形规则；⑤按照③④的规则操作，而生成一个文化——语句符号集合。

根据我的研究，中国神话生成和变形的一般规则是：

- (1) 一组文化信息转变成一组象征性意象，成为一个故事。
- (2) 由口头讲述的故事（传说），转变成一组古典文献的记载。

(3) 在这一转变的过程中，由于单体汉字作为音意符号的特殊表达功能，因而在记录故事和转述故事时，就发生了大量的同（近）音异字现象。其结果是，每一个新的同音异体字，都把自己的义素汇加于这个神话的原有语义系统之中。这样，就不可避免地导致了语义层面上的变异和歧义。

以上这个规则，我们称作中国神话的“音义递变规则”，这是把握中国神话结构变型规律的一项主要规则。

音义递变规则，揭示了中国古代神话变形的一般规律。但要解释古代神话中各种音义递变的具体现象，还必须运用训诂的方法。

所谓“训诂”，其实就是汉语独特的语音学和语义学体系。古代神话由口头文化转变为书面文化，远者距今已有二三千年的历史。当它由口语被记录为书面语的时候，同音字假借的现象是大量发生的。而后来由于地有南北，时有今古的差异，形成方言及古今语音的不同。同一个字在上古语音系统中、在中古语音系统中与现代语音系统中，其读音差异往往很大。这就不可避免地导致了古代文献中普遍存在的异文现象。由于汉字是既具有表音功能同时又具有表意功能的符号系统，所以字形的每一个变化，

都可能导致语义上的重大变化。这种文字上的歧异，就造成了后人研究古代文献时会遇到的最大障碍。而克服这一障碍的惟一工具，只能是前人所传留给我们的训诂学。

归纳起来，古人需要写假借字的情况大体有三种：

- (1) 根本没有本字，不得不用同音或近音字作假借；
- (2) 本字晚出，写书时尚无。所以写书人不得不以同音或近音字作假借；

(3) 原有本字，但仍写同音或近音字为假借（在古籍中，以最后一种情况为最多）。

归纳古代文献中运用假借的通则，基本上有如下四项：

- (1) 同音字可相借；
- (2) 双声（声母相同）字可相借；
- (3) 叠韵（韵母相同）字可相借；
- (4) 合音字（两音可拼为一字，或一音可拆开为二字）可相借。

除了以声音近、同而借字外，典籍中还存在许多因字形相近而致讹的情况。例如《山海经》中有一段话：“有神十人名曰女娲。”

这句话尽管历来一直有人强为索解，事实上却从来未能讲通。今案，句中的“十”字，应是“巫”字的讹形。

甲骨文中巫字形作“𠩺”，与隶书“十”字很相近。因此这句话的真义应是“有神巫，人名曰女娲”，而不是“有神十人名曰女娲”。这样一来，过去讲不通的一个故事就可以讲通了。

综上所述，我们已阐明了本书的写作目的和基本方法。至于本书对这一方法的运用是否成功，以及我们是否实现了上述目的，那就只能请本书的读者去作出判断了。

【补记】

我在写本书是时，虽然已经从体系上对《古史辨》派作了根

本性的反叛。但在方法上尚未对其进行反思和怀疑。对其学派对二十世纪史学的负面影响，亦缺乏批判性认识。我在新版序中，已表明我对这些问题的新认识。

1985.9.10

第三稿改毕于京西古城

1996.7.30 补记

(原载《诸神的起源——中国远古太阳神崇拜》，1996)

简论神话系统

乌丙安（1929～ ），男，内蒙呼和浩特人，蒙古族。现任辽宁大学中文系教授，中国民俗学会副理事长、中国故事学会副会长，辽宁民俗学会会长等职。代表作有《中国民俗学》、《民俗学丛话》、《神秘的萨满世界》、《中国民间信仰》等。

一 人类最早的系统思想——神话

谈到神话，我们通常总要引用马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中关于神话的一句名言。那就是众所周知的“任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力、支配自然力，把自然力加以形象化”的经典论断。但是，在这个论断传入我国的半个世纪当中，对其中“想象”这一个反复强调的关键词的理解，基本上没有跳出文学艺术的狭窄范围；过分拘泥了“想象”的“幻想性”艺术特征，往往忽略了这里的“想象”，首先属于宇宙观的或认识论的范畴，也就是哲学的范畴。如果把这种“想象”看作是反映客观事物的特定阶段的认识活动的话，它又应该是人类心理上的一种认识结构，所以它又属于心理学的范畴。

从这里出发，我们才有理由说：是神话的“想象”支配了原始神话时代的一切生活；是神话的“想象”垄断了当时人类的全部思维活动；是神话的“想象”最清晰地标明了原始思维和存在的关系。

事实正是如此。那时，我们的祖先不仅用“想象”去认识天地、日月星辰、风雨雷电、云雾、水火、山川、草木、鸟兽、虫鱼等自然物与自然现象；而且还用“想象”去认识人类起源、男女婚配、原始生产、衣食住行、部落战争等人类早期社会现象。我们从文化史上很难找到当时除了“想象”之外，还有什么样的思维活动可能在生产力极低的条件下占有一定位置。因此，神话已经构成一种独特的对客观世界的系统反映，它已经成为人类社会最早的系统思想了。

人类通过实践认识客观事物时，总是把这些事物联系起来看，于是便形成了系统思想。原始社会的人们也不例外，他们通过原始生活实践认识客观事物时，也总是用“想象”把这些事物联系起来看，于是便形成了神话系统。

实践与认识随着客观事物的发展变化，必然促使系统思想也有所发展和变化，这种发展和变化标志了人类的不断前进。神话系统同样有了发展变化，在人类的前进途中，神话系统终于被发展的新的系统思想所代替。

如果把人类系统思想发展的路程大致划分成段落的话，从古至今可分为四大阶段。

第一阶段：用想象认识自然和社会现象，并形成了系统的天神主宰的思想，这便是人类最早的系统思想——神话系统。这阶段的系统思想是非科学的，但却是很完整的。

第二阶段：人类有了不少正确认识自然或社会现象的成分；但是仍然存在很多的想象成分，发展成为比神话系统前进了许多系统思想。它是正确认识到的和想象的展合思想，我国有的学

者把它称为“自然哲学式”的系统思想^①。这种思想仍是不够科学的，但仍是十分完整的，把已经掌握了的和想象的事物联系起来的系统思想。

第三阶段：这是以十六世纪近代自然科学的兴起为标志的阶段。这时人们强烈排除想象成分，追求科学的答案。于是，人类开始了对复杂、完整系统的事物进行分解再分解的科学研究，取得了分部的科学知识。像天文学对天体的研究，雄辩地推翻了天体神话的想象。这时，形成了“还原论”的和机械唯物论的思想，比以前的阶段有了很大进步，发展了许多新的具体的科学思想。但是，这时的系统思想几乎完全被分解了。

第四阶段：这是以近百年来兴起的科学的唯物主义系统思想为标志的阶段。人们终于又把分解了的科学思想综合起来，对整个世界及其不断前进、发展、变化的规律，给予哲学上的解释，并在实践中运用这个科学的系统思想。

如果这四个阶段是可以成立的，那么，我们就有理由在把神话看作一种原始文学之前，站在当代科学的系统思想高度，认真考察古代第一阶段非科学的神话系统思想了。首先，应当还神话以本来面目，即：神话是一种系统的关于整个世界的认识，不仅是人类最早的口头文学。

神话不仅包括了十分广泛的多样的感性认识，还包括了运用“想象”的“形象化”手段进行类似“判断”“推理”的认识。这种认识虽然还远不是理性认识本身，但始终包含着近似理性认识的因素。就是这些因素使神话的思考在展开原始的形象思维的同时，也不自觉地伴随着运用了一些貌似逻辑思维的但并不合逻辑

^① 钱学森同志 1982 年在北京系统论、信息论、控制论中科学方法与哲学问题讨论会上作题为《系统思想、系统科学和系统论》的报告，提出“自然哲学式”系统的概念。

的思维公式，构成了神话独具的思维特征。

如果用简单的例证表示这种认识，大致如下：

(1) 大洪水（感性认识）是天帝发怒惩罚世人（借助想象的“判断”和“推理”）。

(2) 山林中很多野兽（感性认识）是山林神养的家畜或它的子孙（借助想象的“判断”和“推理”）。

(3) 大人足迹（感性认识）被女踩后怀孕生子（借助想象的“判断”和“推理”）。

(4) 地动山摇（感性认识）是大地下的鲛鱼在翻身（借助想象的“判断”和“推理”）。

(5) 火（感性认识）是从天帝那里盗来的（借助想象的“判断”和“推理”）。

(6) 林中最高大的树（感性认识）是通往天界的路（借助想象的“判断”和“推理”）。

以此类推，大致可以看出神话作为人类最早的系统思想的基本特点了。

二 神话系统的思维方式——联想

借助想象构成的神话系统之所以成为古代完整的系统思想，并不是杂乱无章的。它首先把宇宙万物都想象为有生命的事物予以神化，构成了神话思考的基点。同时在神化的过程中，运用了特定的思维方式。过去，我们常常习惯用“比喻”、“象征”、“拟人化”或“人格化”等“形象化”手法去概括神话的艺术构思方法，似乎这样便同时概括了它的思维方式。这显然是不够的。

实际上，神话所运用的想象的思维方式，主要是来自原始生活实践的各种联想的方式。马克思说的“不自觉的艺术方式”，正是这种种联想方式。这种种联想当然和我们现代化生活实践中

的联想相距太远，很不相同。它们是非科学的，在逻辑上几乎都是谬误的，但是却大都是自成系统的。我把这种神话系统的原始思维方式叫作“原始联想”。它是神话时代人类把客观世界种种事物、现象联系起来的主要思维方式。从原始心理学角度看，这种“原始联想”也可以说是上古人类认识世界的主要心理活动过程。

从大量中外各民族神话资料中可以看到，原始神话时期的联想已经具备了四种类型：

第一种联想是把不同事物的相似特点联系起来，构成神话。这种联想是原始的相似联想。像把日和月说成是某巨神或巨人、巨兽的左眼和右眼，是出于日月光与双目光的相似。“羲和浴日”也是日出东海与婴儿出浴近似所形成。雷神“鼓其腹”是从雷声鼓声的相似联想的；雷神“龙形”又是从雷前闪电与龙身的形似联想而来的。“钓岛”、“流岛”、“浮岛”及“大地飘浮”的神话，也正是从海上飘浮物、水族动物的飘游及海市蜃楼的幻想联想而来。

第二种联想是把时间上相接近的事物或空间上相接近的事物相互联系起来，构成神话。这种联想是原始的接近联想。像阿尔泰语系许多信仰萨满教的民族，在神话中把巨大的树说成是通往天神所住天界的路，这是从大树与蓝天在空间上的接近联想而来。希腊神话的群神都被认为住在奥林匹斯山上；中国古神话的群神又被认为住在昆仑山巅，也同样是高山与天的接近构成的联想。各民族神话大多把日、月、星、风、云、雷、雨、虹、霞等天体天象神说成是“天帝”下属的近神，也是因为这些事物和天在空间上的接近，才产生了必然的联想。像前面引述的雷神龙身，除龙形与闪电相似的联想外，还有雷与电在空间上、时间上的极近的联想。正如以后又把雷公与电母构成了配偶神一样，也是因他们的接近才联想出来的。希腊神话中太阳神追逐黎明女神

的故事，也是从黎明在前、日出在后的时间接近联想所得。

第三种联想是把对立的事物经过对比联系起来，构成神话。这种联想是原始的对比联想。人类在实践中很早便对比了天和地，白天和黑夜，男和女，生和死，水和火；甚至进而对比出了喜和怒、哀和乐、爱和恨、善和恶、阴和阳等等。于是，在神话中便出现了天上神界与地下冥界；神与魔；太阳神为男性和月神为女性；出现了“参”“商”二星永世不见的兄弟不和神话；发生了共工与祝融的大战，水与火之争。

第四种联想是把并无因果联系的事物，按因果关系相互联系起来，构成神话。这种联想是原始的因果联想。这是形成神话系统神秘性的重要联想。例如，华胥踏了雷泽大足迹，便生了庖羲；简狄吞了燕卵，便生了契；姜嫄履大人迹，生弃；佛库仑吞了朱果，生布库里雍顺。“履大人迹”、“吞卵”、“吞朱果”作为因，孕生了半神半人的英雄人物作为果。这便是原始因果联想的产物。又如，《淮南子·天文训》载：天倾西北，地不满东南，日月星辰西移，江河水潦东流，其原因被说成是“昔共工……怒触不周之山，天柱折，地维绝”造成的。在神话中，大洪水和大旱之灾，也几乎都是天帝降罪惩罚的结果。

在神话的思考中，这四种联想从来都不是孤立进行的。它们之间常常是相通的或相互补充的。在许多神话中，相似联想、接近联想和对比联想往往直接转化为因果联想。像前面所说的：“感孕而生”的神话，正是原始人把空间上的接近（踩大人足印，吞卵、果），和时间上的接近（踩和吞的时间在前，孕生时间在后），作为因果关系联系起来的。同样“地震鱼”神话也是把相似联想和因果联想结合而成的。值得注意的是，几乎所有典型的神话都运用了原始的因果联想，表现出人类最早探究宇宙奥秘的心理过程。这也许正是任何原始神话都带有起源性质的基本原因。

如果把神话系统的联想用简单的公式标志出来，将是以下的

状态：

(1) 因为 A 与 B 相似，所以 A 有 B 的特点（或 A 等于 B）。

例：①岛在海上，大鱼在海上，所以岛像鱼一样飘游。

②雷声和鼓声相似，腹与鼓相似，所以“雷神鼓其腹”。

(2) 因为 A 与 B 接近，所以 A 与 B 相关（或 A 代替 B）。

例：高大的树和天接近，所以树是通天路（萨满教神话巨树可代替天）。

(3) 因 A 与 B 对立，所以 A 与 B 相关。

例：阿布卡恩都里住天上，耶路里住地下，所以耶路里总和阿布卡恩都里作对，总想夺取天界（满族神话）。

(4) 因为 A 与 B 相似、接近、对立，所以引出 C 结果。

例：①简狄吞燕卵（女与卵在空间上接近）孕而生契。

简狄吞燕卵而孕（吞卵在前，孕在后，时间上接近）生契。

②人触怒了天帝（人与天对立），天帝降大洪水之灾。

原始联想把神话的想象不断丰富发展起来，构成了十分精密完整的系统。

三 检验神话系统的主要手段 ——原始巫术、祭仪

实践是用来检验认识的标准，神话时代的古人就已经这样做了。只不过当时的神话系统作为普遍的认识，是用相应的方式在原始生活实践中验证的。这也是现代生活实践所无法体验到的。在神话时代，人们在生产力极为低下的社会实践中检验他们崇信

的“真理”——神话系统，主要是通过原始宗教祭仪等手段进行的。

许多文化史上关于原始社会的资料，都一再显示出了所有的原始巫术和祭仪都充分运用了多种原始联想，以求证神话系统的“合理性”与“真实性”。

十分繁杂的前兆信仰的古代占卜，如对日月晕蚀，星辰显没，风云变幻，山崩地裂，水火灾异，梦境幻影的检验，莫不是运用了相似的、接近的、对立的联想去探求发生事变的因果关系的。最后，都会找出神灵一方或人间一方的起因，再采取相应的对策。

许多关于魔法方术信仰的古代禁咒，如祝祷词诀，神秘符咒，禁忌制约，也都以各种原始联想找出防范与攻击的办法，用以帮助人们排除“异己”的神灵鬼怪，祈求“助己”的神鬼降福。

古代施用摹仿巫术的巫师们，充分运用相似联想，制作偶人，奉献神灵，并组织摹拟形象的舞蹈举行祭祀，组织呐喊与打击响器以救被天狗吞食的日月。萨满们用相似与接近的联想，设大树或高杆为祭坛，树上刀刻天界的分层，摹拟祭天。

古代施用接触巫术的巫师们，利用相似、接近、对立、因果等联想，选用毛发、指甲、衣物、用具等施行“含沙射影”之类的巫术，以惩治鬼神或仇人。祭坛上祭司们利用联想摆设神灵或祖先最喜爱享用的供品，以求通过“媚神”或“敬神”换取守护与救助。

这一切用原始实践的检验，几乎支配了神话时代生产生活的方方面面，更加增强了当时人们对神话系统的崇信。

在数千年或上万年的漫长历史之中，神话系统是作为统治的思想或认识起支配作用的，它和验证它的实践的关系，概略如此。

在这里小议原始巫术和祭仪，是为了说明神话系统这种认识，同时也支配着一系列的实践。这样便可以窥见神话系统支配下的神话时代的全貌了。

四 神话时代的终结

但是，社会生产力的发展，使神话时代的实践终于不断超越了固有的认识范围，人类终于不断地正确认识并掌握了一些事物，把一些原来想象的成分从原来的系统中排除出去，使非神话的现实因素更多地纳入到系统中来。逐渐增多了包括从经验中取得的科学知识在内的种种新认识，这大约就是神话系统向“自然哲学式”系统过渡的时期。在这个时期里，神话和传说以及现实记述处于难解难分纠缠不清的状态。

这里试以被误认为太阳神话的一例作证。《淮南子·天文训》中有一段记述，原文是：

日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明；登于扶桑，爰始将行，是谓朏明；至于曲阿，是谓旦明；至于曾泉，是谓蚤食；至于桑野，是谓晏食；至于衡阳，是谓隅中；至于昆吾，是谓正中；至于乌次，是谓小还；至于悲谷，是谓哺食^①，至于女纪，是谓大还；至于渊虞，是谓高春；至于连石，是谓下春，至于悲泉，爰止羲和，爰息六螭^②，是谓悬车；至于虞渊，是谓黄昏；至于蒙谷，是谓定

① “至于悲谷，是谓哺时”，《诸子集成·淮南子·天文训》，中华书局，1986。——本丛书编者注

② “鸛之螭”，《诸子集成·淮南子·天文训》，中华书局，1986。——本丛书编者注

昏；日入于虞渊之汜^①，曙于蒙谷之浦，行九州七舍，有五亿万七千三百九里。

这里关于太阳运行的想象，是从驱车奔驰的相似联想产生的，这在神话系统中应当是交通较为发达时期的产物。这一点和希腊神话中太阳神阿波罗驾驶华贵的太阳车运行相一致。这种想象，和《山海经·海外东经》所记的“一日方至，一日方出，皆载于乌”的更古老的相似联想比较，上面所引神话只能是晚期神话的想象。除了太阳运行保留了仅有的一点想象之外，它的其余绝大部分的叙述，包括了日行所至的十六处古地名，标明了大约十六个作息时间。如果把这段记述用图显示出来，正是一个环状的形如时钟字盘的一幅古代记时作息表，它甚至标定了“蚤食”、“晏食”、“哺食”的古食制；还标定了“高舂”、“下舂”的劳作制。这些都是通过实践在经验中完全掌握了的事物，所以，除了关于太阳的仅有联想外，实在无法再用神话去解释它了。

这则并非神话思考的记述，只是沿用了神话时代关于太阳的一些传统联想，作了关于日出而作，日入而息的时间记录，足以表明这是从神话系统跨向“自然哲学式”系统的一种新发展。

许多神话的历史传说化或现实生活化，正是这种系统思想发展的产物。

许多后世传说中保留了一部分类似神话的想象成分，也同样标志了这种系统思想的新发展。

许多神话和原始宗教的遗留，在以后的长期历史中，被宗教故事和人为宗教所取代，宗教信仰或多或少填补了原来部分神话想象的空白。

^① “日入于虞渊之汜”，《诸子集成·淮南子·天文训》，中华书局，1986。——本书编者注

许多少数民族中如今活在口头上的民族神话，和他们现存的民间信仰仪礼相适应，证明了这些民族或多或少还要暂时受到神话系统的某些支配；但在当代生产力高速发展的社会条件下，神话系统的影响力已趋向衰微了。

人类终于在发展、前进中挣脱了神话的思考，用合理的科学的联想取代了谬误的原始联想，使现代对于宇宙的想象有了科学的依据。正如马克思所说：“随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消失了。”

（原载《辽宁大学学报》，1986年第2期）

◎ 谢选骏

中国古籍中的女神

——一群没有爱情的原始雕像

谢选骏（1954～ ），男，江苏南通人。曾在
中国民间文艺研究会供职。代表作有《中国神话》、
《神话与民族精神》、《荒漠·甘泉：文化本体论》、
《空寂的神殿：中国文化之源》等。

古籍中的女神，是一群十分有用但又对爱情十分冷漠的原始雕像。她们的世界是令人敬而远之的。因此，也就成了一个“被遗忘的角落”。著名神话学家王孝廉先生在看过笔者尝试探索这个课题的研究论文之后写信说：“它提出了一个大家都感觉到而谁也没有明确地提出来讨论的观念。特别是中国神话中的女神，这是完全不同于希腊、罗马神话的另一种中国式的神……”而要探索这个充满冷峻之色的世界，审慎的方法和放达的眼光，都是重要的助力。

一 古籍神话的研究特点

古代中国神话主要保存在汉文古籍中。对它的研究较之其他学术更需要一种适可而止的方法，即面对不可求解的谜语（神

话)，何须强作解人。探索神话迷津的人们，如果主观的冲动过于强烈，反倒会把自己引入自身布下的一个困境；如此，完全没有必要抱怨神话材料本身的“费解”。

下面我们将谈到，由于误用之故，学识的渊博、联想的丰富，常令勇者陷入暗礁而无法自觉。这是因为，古籍神话即古中国神话遗存至今的资料，兼备着零散与混乱的双重特征，以致构成一片精神世界的暗礁群。它以其不解之谜，嘲弄人们的好奇；又以无声的挑战——诱使你迫不及待地前去破译它、占有它。

对古文字学和古代文献造诣深厚的丁山先生，在《中国古代宗教与神话考》中，运用广博的训诂知识和丰富的联想力，考证了女娲神的身份，得出了如下结论：“这位开天辟地孕毓人类的女神，在秦汉以前的记载里，忽为舜妃，忽为禹妃，忽为炎帝少女，忽为炎帝母亲，忽为吴回之母，忽为老童之妻，这还不离其宗，知道女娲本是女性；等到蛟极、蛟牛名词发明出来，她就化身为男子了。”^① 我认为，造成这种混乱状况的，不仅有古神话自身的多源性和变异性；更有一种运用得近乎滥的“考证方法”起了作用。结果呢，——“（中国古代神话文献中的）文词的残缺不全所造成的困难，由于中国古代语言的特性所决定的语言学上的困难而大大加深……文献 A 中的象形文字 X，在文献 B 中，看起来像是象形文字 Y；而 Y 在文献 C 中看起来又像是象形文字 Z；那么，X 与 Z 便可以互相代替。许多中国学者用这种寻求方法，在解释古代文献方面创造了奇迹。但同时，这种方法的滥用，却使他们得出了完全不可靠的结论。”^② 其实，在文献 A、B、C 之间，不仅间隔漫长的飞光，还横亘着文化与心理的鸿沟。在它们之间进行“随意联想”，正是一个导向暗礁的方向。

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，第 243 页，龙门联合书局，1961。

② 杰克·波德：《中国的古代神话》。

这种并不罕见的现象，看起来有趣，但实际上是个严肃的问题。它提醒我们，掌握一种有分寸的方法，比漫无止境地去揣度早已流失掉了的神话蕴涵，更为可靠。而承认并直面精神现象固有的不确定性，则是这方法得以运作的一个前提。

神话研究还有它的特殊性，使之不尽同于他项学术研究。其普遍性的理由是由其对象的“荒诞性”所决定的。神话资料，不是客观的存在，而是主观的臆造。因此，仅仅依凭这些资料本身就雄心勃勃地想去“复原古代神话的原貌”，或“揭示其原始含义”，只是一个现代人的可爱的梦。更有甚者，想从这古神殿上的“断烂朝报”中，去还原其产生的历史背景，甚至为各种神话文字去寻找对应的实存基础（如说某某神话表明古代曾发生过某某事件，等等），再与现代文化人类学的某些结论附会一处……这些现代意识下的设想，却终因去古已远而无法求证。但令人踌躇的是，要对这些设想进行确切的证伪也是颇为困难的。这更提示我们，适可而止的方法是重要的。如果你恰恰使用的是上述的“考证方法”，你便只能陷于证实与证伪之间的泥沼无以自拔。于是乎众说蜂起，“天下多得一察焉以自好。”^①——各种虽可自圆其说，但却无法说服对立观点的考证，弥漫在中国神话的研究界。

神话研究，尤其是古籍神话的研究不同于他项学术活动的特殊性理由，是其对象的不确定性——由于中国文字的特点及其文体的过分简练，由于古代中国缺乏宗教的圣典集中保存神话等情况，使古籍神话的不确定性变得格外醒目。原先的文化心理，不可挽回地流失掉；神话的只言片语，很大程度上成为难以获解的天书。

当人们指出尧或舜即《山海经》中的“帝俊”时，就是利用

^① 《庄子·天下》。

了这种不确定性。但我则以为，尧或舜即便与帝俊有所重叠，但却无法是完全重叠。基于这一认识，我仅为本题划定一个有限的范围：不去探讨可能寓于神话语言中的“深层含义”，而仅限于探讨资料本文的明显含义：意在探查这些资料得以此种形式而非以他种形式得以流传至今的原因，除了偶然的幸运以外，还有没有一些更普遍的条件？

本文试图以一种更为中国化的方式去对待中国神话：对不可知的东西尽少推论，而保持审慎的“存而不论”。神话的产生与演变过程，已复杂到了“歧路亡羊”的程度。产生的过程固然是一种主观的、幻觉的过程；演变的过程则更富于戏剧性：不仅保留了原始的神格，也消解了原始的神格。此中消息，蕴涵深矣。

中国古籍所现的女神世界也正是如此：同一名下常常寓藏着不同的神格、迥异的神迹。“女娲”名下的先秦内容（见《山海经》与《天问》）与西汉内容（见《淮南子》）大相径庭。前为创世之神，后为救灾超人。与这种名实不符的情况相反，相似的、同一的神格，却顶戴着两个甚至多个神名的现象也不罕见。在下面将要涉及的“人祖的女神”一类中，这种情况特别常见。究其原因，盖因“人祖的女神”涉及多个人类集团的多重社会利益，故难免语出多门而纷杂并陈。好在本文无意于考证女性神名之间的复杂纠葛；故对此存而不论。神名的重叠与嫁接，其实并不妨害我们揭示女神世界的残存事迹及其透露的文化风格。

二 古籍女神的类型

神格是一种观念。神格的演变是观念的演变。分类，因面成为后人理解古神话时常常借助的工具。分类亦近所谓“判天地之

美，析万物之理，察古人之全”^①——是出于简约化的需要。现存材料中的中国古籍女神（以下简称“中国女神”或“女神”）分属三种基本类型：一，原始的神；二，巫术的神；三，人祖的神。这三类女神又有互渗关系，有的甚至一身而跨三界，经历了“原始神——巫术神——人神祖”的演化。汇聚在女娲名号下的神格就是如此；而女岐则兼有原始之神与人祖之神的双重身份。

（一）原始的神

原始的神是指那些象征自然力量的神。原始女神活现于许多民族的神话世界，但在中国古籍神话的现存材料中，原始女神却屈指可数，觅其佼佼者不过七位而已。

女娲是原始女神中最著名的一位。关于她，王逸《楚辞注》曾说：“传言女娲人头蛇身，一日七十化。”此“传言”，显系当时的民间神话传说。而《楚辞·天问》“女娲有体，孰制匠之”的记载表明，这神话可以一直上溯到先秦时代。这里的女娲，系含有创世功能的原始神。关于她，先于王逸而问世的《淮南子》更有一番解释：“帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手：此女娲所以七十化也。”^②

作为神格最为复杂的一位中国女神，女娲拥有多重神话与传说，如《尹子·盘古》篇说“女娲补天射十日”，赋予她救灾超人的身份。而《淮南子·览冥训》的那段著名记载更是把她的这一新角色给强化了，且对后世有关神话的发展产生了莫大的影响。

但是，不论作为原始创生神，还是作为后起的救灾超人甚至人类祖母——她的生活尽管富于传奇色彩，却始终不见爱情生活的踪影，甚至没有星点材料可以证明她有过任何性生活的痕迹！

① 《庄子·天下》。

② 《说林训》。

这与其他民族的原始女神比较，是很奇特的“简略”。

西王母是女神世界中仅次于女娲的大神。而其见诸文字记录甚至早于女娲。如《山海经》的《大荒西经》及《海内北经》中，三处专门描述其行迹的共有一百四十个字，比之有关先秦时代女娲的二十六字记载约为五比一强——可见西王母具有头等重要的位置。披发威猛的原始神西王母，在《山海经》所示的神话里，是远离人性的。但到了《穆天子传》和西汉的若干传奇中，已变成美丽的人形母后。但不论是作为孤独的兽形神，还是作为雍容华贵的人形母后，她本人都没有品尝过爱情之果。前一个形象她威严、恐怖，后一个形象又过于尊贵——以各自的风格与人性之“爱”疏离。

日神羲和（见《山海经·大荒南经》）、月神常羲（见《山海经·大荒西经》）是两位姐妹女神，同为帝俊妻。郭璞《山海经注》说，“羲和盖天地始生，主日月者也。故《启筮》曰：‘空桑之苍苍，八极之既张，乃有夫羲和，是主日月，职出入，以为幽明。’”表明她具有充分的原始神格。但到了历史化的《尧典》中，日神羲和则一变而为掌管历法的职官。不仅神格失去，连女性性别也丢掉了。这种变化轨迹，只是一个偶然？虽然袁珂先生在《中国神话传说》中栩栩如生地描写了羿与雒嫫的爱情故事，并推断“羿和宓妃（即雒嫫）在精神上固然彼此慰藉，羿的沉堕生活也得到了稍微的振拔”，但这只是现代意识引导出的一则传奇故事。古神话本文中则连有关“精神上慰藉”的些微暗示，都无从寻觅^①。至于“这种恋情，定然会引起两个家庭内部的纷扰”的评断——更表明了这段羿与雒嫫之间的传奇，具有充分的现代性格，而决非原始人心目中的世界。

^① 《楚辞·天问》：“帝降夷羿，革孽夏民。胡射夫河伯而妻彼雒嫫？”袁珂：《中国神话传说》，第298～305页，中国民间文艺出版社，1984。

主司万物生长的女夷神，论职能应和巴比伦神话中的生命女神伊什塔尔相似，但她却绝无伊什塔尔的爱情故事^①，而只有《淮南子·天文训》上这寥寥十六字记录：“女夷鼓歌，以司天和，以长百谷禽鸟草木”（高诱注：“女夷，主春夏长养之神”）。这一对比，再次表明中国女神世界对爱情的冷淡。

从心理学的角度去观察上述现象，人们不免会问：中国的女神们，是否普遍患有性冷淡症？就此，人们可以重新去思考《楚辞·天问》中有关女岐神的行迹：“女岐无合，夫焉取九子”（王逸注：“女岐，神女，无夫而生九子也。”丁晏笺：“女岐，或称九子母。”）？女岐神的无夫而孕，也许确是世界各族通行的“童贞女生子故事”，但结合中国女神的其他材料去看，则体现了女性的洁净癖心理。正如以上古籍神话透露的，像日神羲和、月神常羲、河神雒嫫、生长神女夷、人祖神（自然型的、区别于以下所述的社会型人祖神）女岐等一系列女神——或有丈夫而生育（常羲与雒嫫），或没有丈夫而生育（女岐），或不知有没有丈夫也不知有没有生育（女夷）……她们或有生育行为（常羲、女岐）或没有关于生育行为的记录（雒嫫、女夷）。——但在本题的范围内却有一大共通点：她们在爱情生活上的记录，都是一片空白。

（二）巫术的女神

有关巫术女神的神话，在一定程度上已经渗入了对人力的崇拜。只是被崇拜的人力，仍然采取了超自然、超人类的形态。她们的表现，不及原始神那么神秘，因而较易为现代人的“理”所“解”开（“理解”）。她们的生活与爱情又展现怎样一番情境？

《山海经·大荒北经》中的天女魃具有战士的性格，很像一位

^① 见巴比伦史诗《伊什塔尔下降冥府》。

谋划于战阵之上的巫师：“蚩尤作兵伐黄帝，黄帝使应龙攻之冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯雨师纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。”

这种巫师甚至在《西游记》中仍以“国师”的名号主宰着凡人与小民们的命运。她具有决定物象、力量的神秘力量。但这种力量却是绝情无义的。我们不知道天女魃的其它生活场景，但根据现有材料，我们只能说，她既没有婚姻又没有爱情。

据《淮南子·览冥训》记载，巫女姮娥也是一位绝情无义的铁女人：“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之”（高诱注：“姮娥，羿妻。羿请不死之药于西王母，未及服食之，姮娥盗食之，得仙，奔入月中为月精”）。姮娥所盗取的，显系一种具有通天法力的巫药，与《山海经》中多所述及的多种神药相似，同具超越物象的力量。渴望攫取“超自然的力量”，是人们对巫术活动的现代评估，而非原始人的自我意识。在原始人心中，巫术并非超自然之举，而是一项富于实践意义的活动。有趣的是，灵药与巫术虽能赐予姮娥以超绝的神力，但这却是一种注定使她与爱情（甚至是与异性）永远离异的力量。婚姻的得而复失，使她成为追求独立性的那种女性的神话象征。至于这位铁女人的一度婚姻是否基于爱，则是我们再也无法得知的一个秘密。而从神话的本文看，只能说，没有涉及爱情主题。

在中国神话中，备受现代意识形态推崇的，是那些富于斗争性格的冤魂，如夸父、刑天、蚩尤、相柳、鲧等等。女神精卫，也跻身于这些殉难者行列之中：“发鸠之山，其上多柘木。有鸟焉，其状如乌，文首，白喙，赤足，名曰精卫，其名自设。是炎帝之少女，名曰女娃，女娃游于东海，溺而不返，故为精卫。常衔西山之木石，以湮于东海。”^① 这些殉难者，大多在死后化为

^① 《山海经·北次三经》。

异物。死后化为异物的观念，起源极古，不乏巫术意味。并非人死后都能得此生命的延续，唯富有法力者，才有此特殊命运。现代人在面对“填海”的壮举时，仅视之为意志的象征；其实，精卫填海并非一个姿态，而是含有实际功效，即含有巫术功能。作为处女不幸死去的炎帝少女，死后还保有生前的感情。但死亡与变形的剧烈震撼，并未促使精卫大彻大悟，转而创造生存的幸福。这突出表明，激荡着女神感情的，是复仇型的死亡本能，而非爱恋型的生存本能。

在巫术女神的世界中，“娥陵氏”与“女丑之尸”除了从她们的名号上，则已无从辨认其女性特征。据《世本·帝系篇》，“女娲氏命娥陵氏制都良管，以一天下之音；命圣氏为斑管，合日月星辰，名曰充乐。既成，天下无不得理。”这令人再度领略到不苟言笑的女性神格。她是神圣的，但决不是可亲的。我们知道，在原始生活中，巫术即科学，巫师身兼文化英雄（创造发明者）的身份。这在娥陵氏女神的神话中体现得再清楚不过了。在这里，“都良管”、“斑管”不仅是一种物质的乐器，而且是神圣秩序的精神媒介。注意，这是一种容不得（或不表现）个人感情的秩序。因此，娥陵氏与她的主人女娲一样，只会合乎往常的公共生活，而没有发自天性的爱情生活，她的艺术也不是出于禀赋，只是来自君王之命。

据《山海经》的《海外西经》及《大荒西经》中有关巫术女神女丑之尸的记载，也仅只表明她与十日之神之间存在对立关系；结果，残忍的十日烤死了这位无法自卫的女神。她那“衣青”、“以袂蔽面”、“以右手鄣其面”等神话造型，似乎含有与十日抗衡的巫术意味。她的行为虽有顽强的英雄色彩，但绝无柔媚的女性气质，更无爱情的风流韵事。

惟一例外面获有爱情的巫术女神，是那位（《太平御览》卷三九九所引）《襄阳耆旧传》中的“瑶姬”，也就是后来民间传说

中的“巫山神女”，她常和凡人在梦中相爱并交媾。毛泽东同志在《水调歌头·游泳》中所说“截断巫山云雨”的宏图，即指立志截断这位女神和凡人之间相爱的浪漫通道。

这位人而神化的风流女神自述说：“我，帝之季女也，名曰瑶姬，未行而亡，封巫山之台。精魂依草，寔为芰芝，媚而服焉，则与梦期，所谓巫山之女，高唐之姬。”这段传说以其隐蔽的泄欲功能而受到历代文人的偏爱。其中的瑶姬女神，通过致人于巫境而满足了自己生前未遂的恋爱遗愿。此种笔法历代传奇小说中都有大量运用，这显示了一种充满性压抑意味的心理状态。

显然，这里的瑶姬迹近《山海经·中次七经》所记载的“帝女之尸”：“姑瑶之山，帝女死焉，其名曰女尸。化为蓂草，其叶胥成，其华黄，其实如兔丘，服之媚于人。”郭璞注：“为人所爱也。传曰：人媚之如是。一名荒夫草。”帝女死后，其尸化为“蓂草”，具有“服之媚于人”的巫力。“蓂”与“瑶”同音，这可能对瑶姬的神话发生了影响。瑶姬是位处女，没有实现她的女性使命（爱与生殖），便夭折了。她“精魂依草”，使蓂草获得了巫术之力。按照《山海经》的说法，服食蓂草可使服食者在异性心目中变得妖媚动人，富于性感。照《襄阳耆旧传》的说法，怀着艳欲服下瑶姬之草，则会享有在梦中与瑶姬幽会的奇遇。综合起来看，死去的瑶姬通过“精魂”所附的灵草，把未了之愿传送给世人，以此间接实现了自己的女性欲望。——在中国神话中，这是涉及爱情的珍稀片断；尽管这只是梦欲中的情愫而非生活里的作爱。

总览以上这六位巫术女神，只有一位曾有过婚姻，但又旋即离异。还有一位多情的少女，只能在死后用灵魂通过巫术去品味爱情。具有超人巫术之力的女神尚且如此，那么，人类始祖们的生活与思想又将如何？

（三）人祖的女神

人类力量的扩张，使他日渐自信起来。这种心情投射到了神话的宇宙中，演绎出许多社会神话和人祖神话的活剧。随着自我中心意识的强化，人们越来越倾向于崇拜自己。这种自我崇拜逃避经验检验的最佳途径，就是祖先崇拜。古代中国的祖先崇拜特别发达，与此相应，人祖的女神在数量上也大大多于前两类女神的总和。

按照神话序列的顺次（而非按照女神出现在文籍中的顺次），形形色色的人祖女神在历史神话中获得了各自的位置——伏羲的母亲华胥神（见《太平御览》卷七八引《诗纬含神雾》），炎帝的母亲女登神（见《史记·补三皇本纪》、《春秋纬元命苞》），黄帝的母亲附宝神（见《竹书纪年》），黄帝的妻子雷（嫫）祖神（见《山海经·海内经》、《路史·后纪》卷五），白帝的母亲女节神（见《春秋元命苞》），尧的母亲庆都神（见《竹书纪年》），尧的妻子女皇神（见《世本·帝系篇》），舜的妻子登比氏神（见《山海经·海内北经》），帝俊的妻子娥皇神（见《山海经·大荒南经》），颛顼的母亲女枢神（见《太平御览》卷七九引《帝王世纪》），颛顼的妻子滕坟女禄（见《世本·帝系篇》），重神、黎神及吴回神的母亲根水骄福（见《世本·帝系篇》），昆吾、参胡、彭祖、邻人、曹姓诸族的祖母神鬼方女隤（见《世本·帝系篇》），炎帝的孙媳——鼓、延、殳诸族之母阿女缘妇^①（见《吴越春秋·越王无余外传》），禹的妻子涂山氏神（见《楚辞·天问》），契的母亲简狄神（见《楚辞·天问》），以及得到最多颂扬的周族始祖姜原神（见《诗经·大雅·生民》中的宗教式赞辞）。

以上仅是出现在古籍中的比较著名的人祖女神，竟有十八位

^① 见《山海经·海内经》，嫫的妻子女嬉神。

之多。统治时间最长的周族，其始祖女神的神话也相应最为丰富。这些具有女性祖先身份的女神，由于她们配偶的神秘性，由于她们生育过程的超自然性，而获得了神性。她们作为中国式的女神，有三大特点引人注目：

(1) 中国的人祖女神，全部仅有氏族始祖的特殊性身份，无一具有人类始祖的普通性身份。甚至有关“诸夏”民族共同起源的神话也是缺如。而女娲神获得人类始祖的身份，是到中唐以后^①的新发展，去古已远且受到异国文化渗透已深。

(2) 她们无一例外地都生下了伟大的儿子，生下了氏族的第一代男性祖先。可以说，她们是以“伟大儿子的母亲”这一特殊身份而成为神话传说的核心角色的。

(3) 但她们无一经历过世间的两性生活，更没有希腊主神宙斯那班人数众多的妻妾与情妇们所曾经历过的爱情冒险。从人世间的观点看，这些女神直到生下伟大的儿子之后，还依然是“处女”。这比基督教神话中耶稣的母亲玛丽亚的处女身份更为纯粹：玛丽亚在生下“圣婴”前夕，还曾获得过一个礼仪上的丈夫——“义人约瑟”。

三 没有爱神的宇宙

神话的宇宙经过时光的磨砺和多重的迁化，但女神们的生活却始终枯燥而单调的。只要我们了解了女神世界及其生活，就难免惊讶地发现：众女神的生活没有浪漫内容，用现代标准看，她们毫无自由之可言；已然成为高贵身份的奴隶。中国的众女神，是与爱情绝了缘的一批缺乏温情的雕像，仿佛是石器时代的遗孑。这使人感到，中国神话里透现着一股性压抑的风格。

^① 见《独异志》。

也许有人会反驳说，“不对。帝女之尸、尤其是‘瑶姬’的神话，不是纯粹的爱情神话吗？”初听之下似乎是对的。帝女之尸化为“爱情之草”，服食之后即可取媚于异性。而瑶姬神话却满篇都是通情文字。但细看之下，这两段神话却是叙述神人关系而非讲述神际关系的。它写的是人之用而非神之体。它的叙述重点落在“媚于人”、“梦与神遇”之类的人类情感的宣泄上，而并非是在讲述彼岸的故事。女神世界中的爱情故事只有那一段：“帝降夷羿”之后，羿神射瞎了河伯的眼睛并夺取了他的妻子雒嫫女神。但《天问》上的这三句神话，本文似乎还是以英雄本色为叙述本体——夺人之爱不过是“显出英雄本色”的一段插曲而已。更何况按其本文，羿神的“妻彼雒嫫”，也只有行为意义，而非深情表露。夺占敌人的配偶，在古代算不得一种爱情的表示，只不过是行使对战利品的支配权利罢了。

中国神话中爱情内容贫乏之至，而以“爱”为本位的叙述，则闻所未闻。

了山先生在《中国古代宗教与神话考》的《简狄即高媒》一节中（第9～12页）通过一道又一道文献学和文字学的考证，得出了以下结论：

简狄即爱神，亦即春神。春风时至，草木皆苏，春神有促进生殖的能力，也就被人重视为生殖大神了。简狄神格，颇似埃及古代的埃西（Isis）。

然而，这正是杰克·波德所说的在解释古代文献方面的“奇迹”之一。其缺点是显而易见地失之于牵强。

让我们一层一层地看这个问题。

第一，高媒神是个极复杂的历史现象，而不简单等同于简

狄。据宋代学者罗泌的《路史》记载，“皋（高）禼古妃女媧。”^① 古人之所以奉女媧于高禼的神位之上，是因为“以其载媒，是祀为皋禼之神。”^②。也就是说，女媧并非什么“爱神”，不过是婚姻之神而已。而早在汉代学者应劭的《风俗通义》中，即有这样的记载：“女媧祷祠神，祈而为女媒，因置昏姻。”——从而为女媧的高禼神格的理论根据提供了合理的解释。闻一多先生《高唐神女传说之分析》一文，则对这一历史现象作了不失为历史主义的分析，他认为“各民族所祀的高禼全是各民族的先妣。”如，夏族的高禼神是涂山氏，殷族的高禼神则为简狄，周族的高禼神则是姜原，等等。这种诸女神的嬗替，可能更近于实况。

第二，高禼不等于简狄，更不等于“春神”。因为古代中国确有另一位春神，那就是我们在“原始的女神”中所列的第六位——鼓歌的女夷。

第三，高禼不是司生殖的春神，更不是全人类普遍的爱神。中国神话中没有爱神，更没有沟通全人类的爱神。不论是埃及女神伊西斯（埃西），还是巴比伦女神伊什塔尔，或是希腊女神阿佛罗狄忒、罗马女神普赛克——都是神话世界观中促进宇宙之爱和普遍生机的不朽活源。简单透析一下中国神话的各种文本，一眼就可看出，不论简狄还是高禼，都不是这样的神。

上述三点表明，先秦时代的高禼神，仅是女性族神，即属于我们已在女神分类中所列的第三类——人祖的女神。因而，不同的族有不同的高禼，却没有中国文化圈所共识共奉的普遍的祖神（人类始祖），更没有普遍的爱神。

其他古代文化圈中的爱情女神和生殖女神，都曾经历了由地

① 罗泌：《路史·余论二》。

② 罗泌：《路史·后纪二》。

方族神向宇宙之神的演化。但在中国，这种可能的演化却“中断”了，即，没有这种演化的实际展示。例如，到了秦汉帝国已经完成了社会政治的大一统之后，中国文化圈也并没有出现一个普遍的祖神和爱神；正如没有出现一个普遍的人类始祖（而不仅仅是氏族始祖）神。填补了爱情空缺的是一个“婚姻之神”，即《风俗通义》所记“祀而为女媒，因置昏姻”的汉代女娲神（区别于先秦的女娲神）；填补了人类祖神空缺的，则是帝王诞生的神话。由此可见，缺乏爱、缺乏人权精神，是与政治上的实用主义互为因果的。

那么，学识渊博的丁山先生为什么会作出这样草率的比附呢？我想，很可能是由于“时代精神”的影响之故，使他觉得，既然其他古代文明都产生过自己的“爱神”，古代中国也必得有这样的一位爱神。但搜遍了古籍却找不到这样一位合格的爱神，于是只能用文献学和文字学的考证技术，为现代中国人“发掘出”一位爱神来。于是，“简狄即高媒，简狄即爱神，亦即春神”的现代神话，就产生了。

古代中国和一切现实社会一样，是个两性社会，它不是希腊神话中的“亚马孙”或中国神话中的“女子国”那样的单性国。一个两性社会怎么能在高级的意识形态领域中回避爱情主题呢？通过对高媒神的历史分析不难看到：古代中国用婚姻之神代替了爱情之神。原来，没有爱神或忘掉了爱神的民族，把自己的热情奉献给了婚姻之神。这反映了生活中宁愿牺牲爱情也要维持婚姻的伦常现实。

事实上，遗留至今的古代文献表明，古代中国没有爱神。这意味着发生过两种情况。一，中国的原始灵性世界是一个没有“爱”的世界。二，曾经有过爱神，但后来被中国民族的文化记忆给彻底遗忘了。无论实际发生的是哪一种情况，都可以说，古代中国人的心里没有爱神或忘掉了爱神。

四 “爱”的精神与哲学

A. 两性关系是人类社会生活和个人生活中无法回避的事实。因此，任何一种精神活动都必定会涉及它。中国神话当不例外。但两性关系又是二元的。一元为生理的、行为的，一元为心理的、思想的。前者导致生殖，后者产生爱情。

B. 从泛文化的角度去观察“爱”在中国文化中的表现，则发现文学中有大量的爱情描写。这从中国最早的文学作品《诗经》开其端绪，到《楚辞》中则达到了繁荣并实现为一种风格。“美人香草”的泛滥，以致后代的阐释家必定要在其中寻出一个忠君报国的寓意，以圆道德伦常的说梦。秦汉以下，从魏晋的志怪到唐宋的传奇，再到元明清的戏剧、小说，无不贯以爱情的主题。这还不包括贯穿历代诗词曲赋中的言情红线。

与中国文学中的爱情盛况形成反照的是中国哲学中却丝毫不涉及“爱”的观念。除了孔墨时代发出过几声空前绝后的呐喊（孔子曰：“仁者爱人”；墨子则侈谈“兼爱”），“爱”并不构成中国哲学合理主义的重心。中国哲学的重心，落在“仁”上，仁是理性范畴，而爱则是情感的范畴，中国的正统哲学因而成为一种无情的合理主义，或一种矫情的功利主义。它截断巫山云雨。

C. 中国的此种哲学倾向，早在神话时代已经崭露端倪了。中国神话颇含生殖内容（尤见于人祖女神的行迹中），以是不乏生理及行为的性关系描述（《大雅·生民》中的姜原神话尤为典型）。但是，中国神话却没有爱情的内容。也就是说，体现在中国神话中的两性关系，只有生理的、行为的一元而没有心理的、思想的一元；只有“肉”而没有“灵”。用科学术语说，是只有性关系的“硬件”，而没有性关系的“软件”。同样，在哲学中也是如此。中国哲学，拥有大量的篇幅涉及“夫妇之道”，但关子

爱情问题则付阙如。从现代观点看，中国神话和哲学中所包容的性关系，缺失了整整一半。与这种缺如相映成趣的是，中国文学中虽有爱情描写甚至色情文字，但却很少把爱情提高到哲学地位去看待。这等于说，爱情活动即使在文学中也很难表里如一而位列上品。正是基于此种心理，从来的阐释家在注解爱情篇章时，总要从隐喻的关节下刀解牛。将其说成是言志的或喻世的。纯粹的爱情，若不托庇于别种精神，则不能受人景仰。这种现象，在中国精神中决不是孤立的。

D. 神话在古代生活中的功能接近于文学还是接近于哲学？对此的解答，迄今在中国的学术界还是颇有争议的。但从本题所分析的中国女神神话缺乏爱情的状况看，在文学与哲学这两极之间，神话显然是更接近于哲学。因此，中国神话之缺乏爱情故事，似乎不是后人的省漏与遗忘所致；否则就无法解释《诗经》、《楚辞》和历代文学描写中的爱情篇章何以未遭省漏，而传诸千古。因此，中国神话之缺乏爱情故事，就意味着当时就未有此种神话问世，或虽有零星爱情神话问世也远不足以形成一种风格、模式，故而始终未能受到记录者的关注和采纳。

E. 爱情作为人生的一种体验是恒在的、普遍的。问题在于一种文化表现或不表现它，以及如何表现它。允许在高级文化（如神话、哲学和宗教）中表现爱情的文化，显然意味着给予了情感范畴以较为优越的地位，同时，也表露了少受功利左右的意志自由。而在高级的精神领域中不语爱情则意味着抑制情感、意志与非理性憧憬的合理主义倾向。在高级文化中回避爱情主题的伦理风格，和“不语怪力乱神”的哲学表态，具有深层精神的相通，并获得了相似的文化功能，那就是倡言功利合理主义的精神。

F. 现在我们已经看到中国文化在“爱”这一问题上的两种态度：

一、中国文学中有爱情内容，但神话与哲学中则没有。因此，文学中的爱情无法上升为哲学。哲学的使命是“截断巫山云雨”。

二、中国神话与哲学包容了性关系的硬件，却排斥了性关系的软件。因此，它对生殖行为给予了肯定，但却漠视了爱情冲动。从夏商周三代妖姬亡国的历史传说来看，爱情甚至是个为害甚烈的祸患。

这种精神现象说明：爱情在中国文化的表现（而非中国生活的存在）中，处于不合法的、“低级”的地位；以致于在传统社会里，你可以三妻四妾地宣淫，但却被禁止颂扬“爱”的精神。同样，人们在生活中常不守原则，但在艺术表现上却宁愿遵循模式。士大夫们不是根据行为，而是根据语言和意识去评价人及其文化表现；因为，控制着他们的那种文化气候教导（或迫使）他们这样评价。

1987.5. 北京

（原载《民间文学论坛》，1988年第1期）

华夏族系“盗火神话”试探^①

张振犁（1924～ ），男，河南省新密人。河南大学教授，中国民俗学会副会长。主要从事民俗学及神话学研究。代表作有《中原古典神话流变论考》、《东方文明的曙光——中原神话论》，参加主编《中国近代文学大系·民间文学集》等。

一 世界各民族火神神话产生的 基础与文化史价值

火与每个民族的关系都极为密切。控制和掌握火是社会前进和人类自身发展的一个十分重要的因素。从马克思主义的原始文化理论来说，人类从直立人才开始制造石器工具并开始使用火。也就是说，人类与猿分化的标志，就在于工具的制造和火的使用；同时，人类从原始群时期向原始社会第二阶段——血缘家族公社时期过渡的标志也在于此。旧石器时代的石器属于蒙昧中级阶段，而火的使用则是这一阶段开始的标志^②。

① 本文在编入本丛书时略有改动。

② 林耀华主编：《原始社会史》，中华书局，1984。

对人类的发展来说，火是一种生产力，是从事生产活动，改进工具，提高生产的有效手段（它对原始独木舟的制造，狩猎，制陶，垦植，冶炼铜器等都是必不可少的）。火是一种强大的物质力量。火的使用也是改造自然的一种强有力的手段。火可以使人类吃到熟食，扩大食物的来源；火给人类以温暖，使人类的居所更适于居住，有战胜寒冷的作用，能开阔生产领域，拓大活动范围；火给人以光明，从而增加安全感，起到护卫的作用，使人类的活动延长至黑夜；火可以用来驱除猛兽，保护人类，又是狩猎的武器；火可以制造工具（陶冶），等等^①。总之，火的使用，从某种意义上讲，是人类发展史上的一次伟大革命。人类的对这种自然力的支配，为人类进入文明时代创造了必要的条件。

在每个民族的野蛮阶段，都产生过关于发现、掌握与使用火的神话（文化创造英雄神话之一）。从世界范围看，欧、美、亚、非、澳等地区都有火的神话（像南美南部的火地人、印度洋的安达曼人，印度、佛依哥、澳大利亚、日耳曼人，波里尼西亚人，非洲的黑勒罗人，希腊、罗马、布里亚特人，腓尼基、印第安人，伊朗、阿利安、斯拉夫、立陶宛人等等）^②。在我国少数民族中（像珞巴族、鄂伦春族、鄂温克族、畲族、布依族、仡佬族、壮族、高山族、哈尼族、傈僳族、怒族、水族、回族、裕固族、土家族、拉祜族、佤族等等），也都有许多关于火的神话^③。这些神话，有解释火的起源的，有天神从天国和超人那里偷火给人间的，有的说火神是人类的保护者和天帝的使者，有的讲取火的方法，有的讲保存火种的经验以及向火神祭祀、崇

① 林耀华主编：《原始社会史》，中华书局，1984。

② 〔德〕利普斯著，汪宁生译：《事物的起源》，四川民族出版社，1982。

③ 毛星主编：《中国少数民族文学》，湖南人民出版社，1983。又，谷德明编：《中国少数民族神话》，中国民间文艺出版社，1987。

敬和禁忌的，等等^①。它们生动地反映了原始人类与火的关系。

在神话学的研究领域里，对火神神话的注意和探索，历来都是一个重要课题。研究火神神话是认识原始人类生活变革及其文化史价值的重要手段。原始人的部落、家庭及人类都要从火那里得到赐福。原始人的拜火教者认为：火是世界创造者的象征。他们把部族祖先与圣火崇拜联系为一体：火的生命与部落的生命具有同一性。火不仅是一种财富，而且还是本民族生活的一部分。火直接关系到本族的生死存亡。因此，原始人要向火和火神致敬，要有祭火的种种仪式。例如，日耳曼部落在相当于中国的夏至和冬至时，向火致敬。“圣灵”被物化为火焰的形式。罗马在一切祭祀的前后，都要祭火神。鄂温克人平时吃饭、喝酒，要先举行简单的祭火仪式。新媳妇到男家，先拜夫家的火。在自己成为这家的正式成员之前，要先把自已介绍给火。在举行结婚仪式时，先拜氏族神“舍卧刻”，再拜火，最后才拜父母。当时还有专人念祷词。他们还有许多关于火神的禁忌，不准亵犯火神^②。实际上，我国原始人用火的历史比北京猿人可能还会更早些。从这里可以看出火在原始人生活（包括精神生活）中的地位是何等重要了。

二 华夏族系“盗火神话”的发现

从晚清时起，由于西方神话学理论的传入，对我国学术界产

① 毛星主编：《中国少数民族文学》，湖南人民出版社，1983。又，谷德明编：《中国少数民族神话》，中国民间文艺出版社，1987。

② 〔德〕利普斯著，汪宁生译：《事物的起源》，四川民族出版社，1982。毛星主编：《中国少数民族文学》，湖南人民出版社，1983。谷德明编：《中国少数民族神话》，中国民间文艺出版社，1987。〔苏〕柯斯文著，张锡彤译：《原始文化史纲》，人民出版社，1955。

生了强大的冲击作用。其中重要的表现之一，就是把西方的研究动向和取得的成就，作为研究类比的对象。神话学中涉及的种族来源、洪水神话主人公世系的类比等等，都成为了一时的风气。西方学者的观点、论据、方法，都是中国学者仿效的目标^①。相对说来，考虑我国神话的实际就不够了。加上我国神话考察田野作业开展较晚，因此，这种简单比较就必然产生相当的局限性。因此，所取得的成效也是有限的。

希腊的《普罗米修斯盗火》神话被介绍进我国之后，由于欧洲许多著名诗人、画家、戏剧家、雕刻家的宣传、弘扬，在我国产生了巨大影响^②。因此，普罗米修斯的伟大形象，他为人类盗火而受到天帝宙斯残酷惩罚的悲壮行为，和他为民族牺牲自己的精神，感召了千千万万的人。我国的学者不仅翻译这类作品，而且从我国的神国世界里也在寻找堪与普罗米修斯相类比、匹敌的英雄神话人物，借以歌颂中华民族的精神。有的把夸父作为中国的普罗米修斯式的英雄，说夸父是“中国的巨人族和神权斗争的象征”（茅盾）^③。有的把我国的“鲧窃息壤”与希腊的“普罗米修斯盗火”神话相类比^④。有的认为普罗米修斯就是中国的火神（燧人氏、炎帝、祝融），等等^⑤。特别是鲧“窃”“息壤”，以治洪水，普罗米修斯“盗”“火”，给人类以温暖和光明。一“窃”，一“盗”，何其相似乃尔。这个类比，一直很少有人怀疑。后来，有人通过一些现象的分析，觉得这种类比不够妥帖，不承认中国

① 谢圣安：《洪水纪》等。又，缪凤林：《中国民族西来辩》。

② [苏] M.H. 鲍特文尼克等编著，黄鸿森等译：《神话辞典》，商务印书馆，1985。

③ 玄珠：《中国神话研究 ABC》，世界书局，1928。

④ 袁珂：《古神话选释》，人民文学出版社，1982。

⑤ 蔡茂松：《中国神话有普罗米修斯吗？》，《雷州师专学报》，1987年第1期。

有“盗火神话”(尽管语气上模棱两可)^①。但是,随着神话研究的逐渐深入,尤其是随着这方面科学考察的广泛开展,新的看法脱颖而出,新的神话资料频频问世,说中国无“盗火神话”或普罗米修斯式的神话人物,已不符合实际情况了。

首先,是八十年代末期,有的研究者对以往将鲧与普罗米修斯类比的科学性,表示怀疑。他们认为,鲧窃息壤并非盗魔土治服洪水,而是鲧部落向相邻的帝部落扩展土地治水的行为。鲧治水不是自然神话。与其他洪水神话相比,时间要晚得多。因此,不能说鲧与普罗米修斯都具有相同的民族牺牲精神。这种类比是不科学的。两个神话的差异性很大。仅因“盗”与“窃”二字相同,即看作一个系列的神话(火神神话),不确切,或者说无可比性。它已从与自然搏斗发展到社会之争。鲧私下占领帝统治下的地盘,并去那里治水,似系非法;而到了禹的时代,这已成了正当的事业,并具有英雄业绩的性质,未可厚非。“窃息壤”,乃是扩大土地,但必须治水、平土地。治水后就占有水边土地。治水过程也是不断扩大领土的过程。土各有疆,水各有主。治非境内之水为“窃”。所以,鲧、禹治水以息壤埋水,是典型的开拓疆土的行为。一句话,疑问的中心问题在于:鲧窃息壤治水,受帝惩罚,杀于羽渊;禹治水继承鲧的事业,却得到天帝的支持、协助,并载入史册,显然费解。这个疑问的提出,相应地得出了中国不一定有“盗火神话”的结论^②。这样,我们就不能不根据我国神话的实际情况,回答这个问题。

其次,从我国现在已发掘出的神话资料来看,西南贵州的水族中有《阿叟送火种》^③;东北的满族有“盗火”的拖亚拉哈和

① 蔡茂松:《中国神话有普罗米修斯吗?》,《雷州师专学报》,1987年第1期。

② 刘晔原:《普罗米修斯之火与鲧之息壤》,《民间文学论坛》,1986年第5期。

③ 毛星主编:《中国少数民族文学》,湖南人民出版社,1983。谷德明编:《中国少数民族神话》,中国民间文艺出版社,1987。

托阿恩都哩英雄^①。尽管这些神话，有保存在人民口头并掺有后人意识（如恋爱等）的；有保存在萨满教的经典里的，与原始神话有较大距离，但毕竟都属于“盗火神话”系列。这个发现是神话学界的一大喜事。值得注意的是，作为中华民族前身骨干的华夏族系，最近也发现了东方普罗米修斯式的盗火英雄神话。它像黎明前东方的商星（大火星）一样，照亮了世界东方的神话殿堂。不论从它的口头传承情况还是历史文献的印证，特别是民俗、天文资料以及民间信仰等各方面印证，都说明这是极为典型的中国式的“盗火神话”^②。这是东方的普罗米修斯，它与西方的普罗米修斯非常相近，而不仅仅是简单的类比。

再次，华夏族系的“盗火神话”，查有实据。以往学术界有人认为，汉族火神祝融神话（炎帝）产自南方，应该是南方火神（尽管在今天的河南中部的古桧国有“祝融氏之墟”，说明早在北方中原地区流传）。因此，北方中原是没有火神神话的。即使像燧人氏、祝融等这样著名的火神，也是属于南方炎帝系统的^③。这样，就有必要追本溯源，查一下北方火神神话的实际情况。其实，今天在商丘县尚完整地保存并矗立的“火星台”，就是很好的明证。在当地群众中广泛地流传着火神的神话，人们将“火星台”又叫“火神台”^④。这位火神是谁呢？就是商伯。他之所以长期受到人民的尊敬，就是因为他曾经从天宫偷来圣火，给人间带来了温暖和光明。商伯是典型的中国式的盗火英雄。作为广大

① 汪玢玲：《中国的普罗米修斯：拖拉亚哈和托阿恩都哩》，《民间文学季刊》，1988年第3期。

② 河南大学“中原神话调查组”：《商伯盗火》等录音、图片资料，1990年3月。

③ 刘诚淮：《火神掌火》，《中国上古神话》，第250页，上海文艺出版社，1988。

④ 河南大学“中原神话调查组”：《商伯盗火》等录音、图片资料，1990年3月。

中原地区的华夏族系的神国英雄，商伯作为东方的普罗米修斯，是当之无愧的。他是中国古代神国里的伟大人物。关于他盗火给人间的神话，无疑具有很高的科学价值。它的发掘是我国神话史上的一件大事，也是此次科学考察震动神话学界的一个奇迹。

三 中原商丘“商伯盗火”神话与 普罗米修斯盗火神话的比较

关于商丘地区的火神传说，原来有人采录过一篇题为《鬲伯管火》的故事。这个传说说：颛顼之后，帝喾作为这一带的部落联盟酋长，在巡视工作时，见商地人民没有火，生活很苦，便留下自己的儿子鬲伯在这里任“火政”。鬲伯为保存火种，做了很多事情。因此，死后人民在他保存火种的土台上，修了座火神庙（或鬲伯祠）。这座台就叫“鬲伯台”（当地群众叫“火星台”，或“火神台”）^①。另一种说法是：商部落在一次大雨（或洪水）之后，火种被熄灭了。高辛氏（帝喾）便派儿子鬲伯从别的部落取来火种，穿过森林、河流，躲过野兽，把火种送给商部落，并教人们学会了管火，用火，发展火。因此，他死后，人们为怀念他的功绩，就在他存放火种的土台上修了“鬲伯祠”^②。这两种传说，大体相近，即：都说鬲伯是黄帝的曾孙、帝喾的儿子。他被列入黄帝后裔谱系之后，被载人史册。同样，这两种传说，都没有神话性质。这样的历史传说，在文献、史书（如《史记》、《左传》）里都有案可查（尽管记载矛盾百出），加上历代统治阶级的宣传，因此，另一种关于“商伯盗火”的神话反倒湮没无闻了。

① 张振犁等编：《中原神话专题资料》，中国民间文艺家协会河南分会印，1987，郑州。又，《商丘地区民间故事集成》（资料本），1989。

② 河南大学“中原神话调查组”：《商伯盗火》等录音、图片资料，1990年3月。

然而，口头传承的民间文学的生命力之强大，却是惊人的。在二十世纪八十年代末期，这篇《商伯盗火》的神话，由一位青年民间文学爱好者谢书民同学，在田野作业过程中，从一位本村年近六旬的不识字的农民故事家谢善行老人的口里，忠实记了下来。这篇神话简朴、浑厚、生动、感人。堪称商丘“火神台”神话的原型。它的被发掘，也使我们看清了神话被历史化的确是我国神话演变的重要制约条件之一。

《商伯盗火》^①的神话是这样说的：

商丘县城西南三里地，有座火神台。在火神台周围的老百姓中，一直流传着“商伯盗火”的神话。

传说：商伯原来是天上一方管火的火神。他听说人间没有火，日子很苦，就曾经多次偷着向人间投过火种，可惜都没有成功。时间一久，这件事就让天帝知道了。天帝说商伯犯了天条，就把他贬下凡间为民。

商伯将要从天上来人间的时候，心想：这一次如果还不能把火种带下凡来，以后就再也没有指望了。当时，他就把一根蒿绳点着，悄悄地藏在衣服下面，冒着危险，把火种带到世上来了。

商伯来到人间以后，就辛辛苦苦地教人们冬天用火取暖，夜晚用火照明，打猎时用火围捕野兽，于是，吃饭有了熟食，人们还可以放火烧荒种田。人们从此过上了平安快乐的生活。

谁知道，时隔不久，商伯偷火到人间的事，很快又传到天帝的耳朵里了。天帝一听，心中大怒，决定立即发洪水淹没人间的火种，惩罚商伯。

① 谢书民采录：《商伯盗火》录音稿。

霎时间，地上洪水滚滚，像猛兽一样，很快淹没了许多地方。村庄上的房屋、树木，顺水漂流。老百姓一时吓得四处逃散，谁都忘了保存火种，只有商伯心里挂念着火种。当时，他急中生智，就召集一些人帮助自己筑起一屋高大的土台，把火种放在上面，搭起个篷子遮蔽起来，然后，让百姓四处逃命。他独自一个人留在台上，看守火种。

很长很长时间过去了，洪水也退了。人们都从四面八方回到这里。他们的心里惦念着商伯，来到土台上面一看，见火种还燃烧着，商伯却为了保存火种，饿死在台上了。

后来，人们为了纪念商伯的功德，就把这座土台叫做“火神台”。台周围这一带地方也因为商伯的名字叫“商丘”了。

讲述人：谢善行，男，农民，无文化，商丘县郭村乡谢寨村人。他善于讲故事。1989年9月逝世，卒年六十岁。

采录人：谢书民，男，20岁，谢寨村人，河南大学中文系学生。

时 间：1987年采录，1989年12月整理。

地 点：商丘县郭村乡谢寨村。

我们之所以说“商伯”是东方的普罗米修斯，是因为他的既有大同，也存小异。

（一）大同之处

1. 商伯和普罗米修斯同为天帝（宙斯）的叛逆：他们都是站在人类一边的天神，为保卫人类的生存而斗争。他们除了偷火，还教人们用火、管火。

2. 宙斯、天帝都不允许将火种传向人间。商伯与普罗

米修斯都因机智盗火给人间并教会人们用火，而受到惩罚。

3. 商伯和普罗米修斯都具有自我牺牲精神。他们都是保存火种的光照日月的天神形象。

4. 后人对两位盗火天神的事迹皆信以为真，华夏族后裔怀念商伯，每年举行宗教祭祀仪式，修庙，向坟头添土，举行庙会朝拜火神台。希腊人用举行火炬赛跑活动纪念普罗米修斯。雅典还有纪念日。

5. 两个神话的主旨不仅是非宗教的，而且是反宗教的。

（二）小异之处

1. 商伯盗火受惩之前，人间尚无火，也不知道用火。他曾多次将火种投向人间，均未成功。当他被天帝贬下人间时，利用最后一次机会，将天上的火种带到世界上。普罗米修斯盗火之前，人间已知道用火。只是因为他在祭祀众神时，用坏的牺牲欺骗了宙斯和众神，宙斯就收回了人间的火种，然后，普罗米修斯才盗火给人间。

2. 商伯因盗火给人间，天帝用发洪水来淹没人间火种，他却与百姓共同保存了火种。洪水来临时，商伯尽忠职守，最后饿死在土台上，而火种却保存了下来。普罗米修斯受惩被钉在高加索山上，让天鹰白天啄吃他的肝脏，晚上又重新长好。他受苦几千年后，天神赫尔克力士秉承宙斯的意旨，射死天鹰，将他救下悬岩。他与宙斯之间并非有不可调和的矛盾。

3. 商伯从天上盗火的办法、细节尚不清楚（可能用蒿绳“阴燃”法带下天宫）。宙斯是用芦苇管将火藏起来偷偷带到人间的。

4. 商伯盗火神话比较单一，后来，经过逐渐演变被历

史化之后，成了黄帝谱系中一位管火的官员（“火政”），从而成了历史传说人物。普罗米修斯盗火受惩后，又与“洪水遗民再造人类”，捏泥人，教会人类造船和拯救人类的神话相复合。后来，甚至传说，他还教会人类各种技艺、建筑术、畜牧、农耕、航海术、锻造、医药、读书、计算、写字等文化知识。而这些已经不是盗火神话的本体了。

5. 商伯死后，人们为纪念他的功绩，每年，山东、河南、江苏、安徽等省的广大群众，都要带着各种社火的民间文艺来这里“朝台”表演，祭祀商伯。经调查，祭商伯火神的日子，一年之中有三次：第一次在正月初七，火神的生日。会期从正月初一到二月二，一个月。第二次在四月四日，祭商星的日子，会期十天。第三次在六月二十三日，火神死的日子，会期十天。像这样隆重、系统的祭祀活动，在中国神话里是罕见的。当地关于火神祭祀，历来就有不同传说：一说祭帝喾的儿子阏伯；一说祭天上星辰（商星）、日月。后者实际与祭商伯天神就是一回事。这个火神祭在后世的广大中原地区成了很重要的祭祀仪礼、习俗。直到解放前，还是家喻户晓。而希腊人中却只有工匠崇敬普罗米修斯，用火炬赛跑进行纪念。在雅典仅有纪念日，远远没有华夏族系祭火神商伯那样隆重。据说，在商丘“朝台”之日，人们从几百里外云集火神台祭祀的近百万人，可见当时的盛况是何等隆重了。

6. 商伯被历史化为黄帝谱系的“火政”之后，他的天神事迹被湮没。普罗米修斯神话对后世诗人、艺术家、戏剧家、雕刻家、音乐家、画家的艺术创作产生过重大影响。他从最初的单一火神形象发展成为希腊神话中的一位仇视暴虐，争取正义，为理想而经受最残酷惩罚的提坦神的形象，这是商伯神话中所没有的。

7. 商伯盗火神话至今还流传在中原人民的口头上。而普罗米修斯的原始神话，今天在希腊已很少有人传承下来。

通过上面的比较，我们可以看出东西方这两篇“盗火神话”，尽管具体细节稍有差异，而在总体上却是极其相似的。他们都在为保存人类的生存而进行斗争。他们面对的天帝都是神国的最高统治者。他们与天帝之间矛盾冲突的焦点，都是为了要不要将火种给予人类。在这种关系到人类发展的重大问题上，两位天神都作出了重大贡献和牺牲。他们不仅将天国的圣火偷带到人间，而且还给人类传授管火，用火，发展火的经验，从而在人类文明发展史上立下了不朽的功勋（这在商伯的事迹中尤为突出）。正因如此，人们都怀念这两位“盗火”的神国叛逆英雄。总之，商伯和普罗米修斯神话，不论从科学史或文化发展史的视角来衡量，都不愧是东西方古今罕见的艺术典型。普罗米修斯是希腊民族的杰出代表；商伯是中国华夏族系民族精神的象征。我们为华夏文化有这样的珍品问世而感到自豪。

四 “商伯盗火”神话内涵的剖视

（一）火文化观念体系的形成

人们对火的发现、取得、使用和保管，有一个漫长的认识过程。人们对火的发现是从认识自然火开始的。早在四万年以前，人类就已经知道了用火。这时候，人类认识自然火，是很偶然的（像雷电击发森林之火，燧石撞击的天火，等等）^①。因此，在人类的观念里一直认为火是很神秘的、超自然的。只有天上的火

^① 宋兆麟主编：《中国原始社会史》，文物出版社，1983。

神，才有权决定火的使用。

正因为火是如此重要，如此神秘，所以取火方法本来是从生产实践中创造的道理，也完全神话化了。原始人取火的方法，根据考古学的发现证明，主要有磨、钻、锯、击四种，而在原人的观念里，只有天神才能担此重任。这便是为什么原人在每逢特别隆重的典礼上，必须用原始取火法取出神圣的“旺火”的原因^①。由于取火的不易，原始人类对火种的保存特别重视。他们认为，不论在任何环境下都要全力保存火种。火种的保存意味着财产的获得。他们把借火种给相邻部落看作天经地义的义务。他们还把保存火种方法的发明（如固定的“篝火法”或“阴燃法”，流动的贮火阴燃法），归功于天神的恩赐，因此，部落里保存火种的责任必须由未婚女子来承担。在母系氏族社会里，保存首领、村长、家庭炉灶里的火种，是一种神圣的职守。世界上许多民族都把对祖先的崇拜和圣火崇拜联系起来，在祭祀司“奥诺”家中，“圣火”是用祖先灵魂居住的神树上取下的树枝做成的一根小棒点燃的，据说这样就可以永不熄灭（如非洲黑勒罗人即是）^②。

（二）火神话里对火的种种阐释

关于火的来源既有像上面所说的科学意义上的解释，也有神话里富于幻想特点的种种象征性的回答。例如，拉祜族认为火是用天神的宝石招来的；佤族认为火是萤火虫向天帝乞求来的；珞巴族认为火是红毛猴子将毛拔下来放在岩石上，用石头砸出来（从猿变成了人）的；鄂温克人认为火是萨满驾驭着的；鄂伦春人认为火是由神婆掌握的；布依族认为火是王子因狩猎不到，用

① 宋兆麟主编：《中国原始社会史》，文物出版社，1983。

② 谷德明编：《中国少数民族神话》；毛星主编：《中国少数民族文学》。

石斧在树上砍出来的；仡佬族则认为火是洪水后，兄妹二人在一岩脚下把泡木皮卷成筒，压在下面搓出来的；壮族认为火是天上雷公送到人间，由布碌佗教会用火的；畲族认为魔王收了世上的火，高辛氏的三公主派四子夺回了火，又说火龙吸走了火，钟郎找回火以后，他成了太阳；高山族认为是树皮与藤条摩擦生出了火；回族说：火山爆发，有了火，但没保存火种，阿丹又寻回了火种；裕固族学会了“阴燃法”保存下了火种^①。总之，在原始民族的神话里都把火种的来源和取得，归之于天神（大自然）的恩赐。火种来之不易，不能让它熄灭，必须控制住它，使之为人造造福。但要如此，就必须斗争。

（三）“盗火”神话的文化价值

在原始人的观念里，火被视为财富和民族的生命。因此，在神话里天帝总不愿把火给予凡人。人们便不得不幻想有天神（或动物、鸟兽）从天上把火偷下来交给人间。在希腊是由普罗米修斯用芦苇管把火种藏在里面带下天界的。在澳大利亚，原始部落的人认为：是鸸鹋（小鸟）从天上将火花藏在尾巴下带到了人间。另一些部落认为，火是从两个超人那里偷来的，因为这两个超人企图扣留火不给人类。有的认为火是渡鸟从贞女喀拉卡鲁克的掘土棒尖端抢来的。因为她是后来被流放到天空的贞女之一，所以，至今她仍站在“金牛星座”的群里之中。可见，“盗火”是原始自然神话的重大主题之一。很明显，火之能否为人间所使用，乃是关系到人类生存、发展的大问题。在原始生活中，部落之间谁掌握了火，就意味着谁将走在历史的前面，推动人类文化发展的进程。因此，“盗火”神话隐含有类发展生产力的强烈愿望。

^① 谷德明编：《中国少数民族神话》；毛星主编：《中国少数民族文学》。

(四) “商伯盗火”神话的古代东方文化模式

“商伯盗火”不同于“普罗米修斯盗火”神话的最大一点，是它代表了古代东方的中国民族的文化模式。这就是以“月令”图式为代表和以阴阳五行为核心的文化和思维模式。其特征主要表现为：(1) 农业生产居于中心地位。(2) 时空观念以自我为中心，以五为单位，以农业生态为内容和标志。除东西南北四方，特别突出土主中央的地位。土在天人关系中，实际是人的代表。“天人一体”，时与空，天与人，构成一内在联系的有机整体。时间循环往复，空间随时间流转。(3) 支配时空变化的内在动力是“五行”，是阴阳，是气。(4) 天人感应，天人相与，天起决定作用。人的活动顺应天时；人又反作用于天。具有这些特点的“月令”图式，为什么产生在古代东方的中国呢？这是因为中国古代文明的发源地在关中、河南，即华北平原的中心。因而形成以自我为中心的特殊观念^①。这样的中国传统，在一个民族文化精神的最早表现，就是它的远古神话。其中强烈地反映出目的论精神。神话中通过幻想或象征的形式，曲折地反映出原始人改造自然，为人类进步服务的特殊功能。火神话同样要涉及人类生活的根本愿望和要求。

中国古代天文学的形成，也是以上文化和思维模式的产物。古代天文学中的十二次及二十八宿之星，二者互相配合，正是观象于天和“治历明时的基础”。从八卦与太极的方位看，二十八宿是天体上的恒星。而“商伯盗火”神话的火神商伯，正处于东方“心宿”的位置^②。“心宿”在天文学上又叫“商星”或“辰

① 金春峰：《“月令”图式与中国古代思维方式的特点及其对科学、哲学的影响》，深圳大学国学研究所主编《中国文化与中国哲学》，东方出版社，1989。

② 李晶伟编著：《太极与八卦》，第43页，天津大学出版社，1989。

星”。而“商丘”正是因商星与地面位置相对应而得名的地名（今河南商丘县一带）。所谓“祭商星”的“朝台”活动，正是祭天上大火星商伯。因此，这个习俗直接来自“商伯盗火”神话。在火神台祭殿两旁的四位与火有关的“四掌”之神，正是对商伯神话的进一步体系化、完善化的表现。其中一位神人两手举一火葫芦，掌管火的使用、保管；一位手缚苍龙，以示用喷水防止火灾发生；一位一手持记时簿，一手持笔，以示“以火记时”之意。也就是负责每天商星（大火星）出现时，开始一天的记时；另一位双手捧鼎，掌管祭火神的仪礼^①。由此可见，中国古代关于火神的祭祀已有了一个完整的系统。商星、商伯、阙伯，实乃三位一体，同属火神^②。商丘人的“祭商星”活动，实际上也就是祭商伯、祭阙伯。从这个神话本身来看，商伯被贬下凡间之前，本身就是天宫管一方之火的商星。下凡以后，由于他给人间带来火种，有功于人类，才被尊为火神，并能得到每年一度的盛大祭祀。

至于这个神话被历史家改造的过程，也暴露出了一些矛盾：一是《史记·五帝本纪》说帝喾（高辛氏）有四个儿子（弃、契、尧、摯），而《左传·昭公元年》则说高辛氏只有两个儿子（阙伯、实沈）。可见，都是神话传说，不一定实有其人其事。二是，高辛氏实际也是天神。因此他才能分别迁阙伯于商丘主辰星（商星），迁实沈于大夏，主参星。尽管“商伯盗火”神话被历史化之后，变成了历史传说人物，但仍然带有某些神话色

① 河南大学“中原神话调查组”录音、照片资料，1990年3月。

② 《左传·襄公九年》：“阙伯居商丘，祀大火（星名——引者），而纪时焉。……故商主大火。”《左传·昭公元年》：“昔高辛氏……迁阙伯于商丘，主辰，商人是因，故辰为商星。”《国语·晋语四》：“大火，阙伯之星也，是谓大辰，……且以辰出而以参人，……而天之大纪也”。据此，可知天文学上的心宿、商星、辰星、大火星、阙伯、商伯、火神等，实为一个星体。

彩。燭伯虽然从天神变成了辛辛苦苦和人们共同找寻火种和保存火种的“火正”之官，好像他与天宫神国毫无关系；“商伯盗火”的神话原始形态仍然在人民的口头传承不衰。商伯因为人间盗火而受惩罚的民族牺牲精神，永远活在人们的心头，传承在人们的口头。总之，他是典型的具有古代东方中国特色的盗火英雄。

〔五〕中国的火神商伯同样是为人间盗火的文化创造英雄

火神商伯是民族性格的体现，是民族智慧的化身。他的行为代表着北方庞大的华夏族团的利益。他虽为天神，却一直站在天帝的对立面——人类一边。他为了将火种投向人间而受惩；就在他将被贬到人间之前，终于巧妙地将火种带到人间；当天帝发洪水要淹没人间的火种时，他又为保存火种而饿死在火神台上。天帝的惩罚，不能动摇他为保存火种而献身的决心。为了保卫人类，给人类以温暖和光明，他同天帝的斗争是不可调和的。商伯为保存住火种，最后以身殉职。不论从主旨还是从商伯的形象上看，都高出于普罗米修斯之上。因为后者毕竟是在宙斯的授意之下被救下悬岩的。天帝发洪水是关系华夏族系生死存亡的大事。普罗米修斯的神话后来虽涉及洪水后造人、传授技艺等主题，但已与“盗火”神话本体不属于同一文化层次。商伯盗火的原始文化含义无疑更集中、更深远。

〔六〕商伯为华夏族系保存火种的自我献身精神，是民族性格的物化

后世人们对商伯的崇敬与怀念，也表现在对他保存火种的文化史价值的赞颂上。商伯为保存火种所展示的精神境界与悲壮行为，成了永远可以与日月同辉的先知者的圣功、勋绩。后世华夏子孙怀念他，不仅表现在向他的坟上添土成丘（商丘之名即此而

来)，建火神庙举行祭祀仪礼和豫、鲁、皖、苏广大中原地区人民云集这里“朝台”的习俗方面；而且，还发展为“盗火”的正义性对后人的感召上。火神台附近群众中流传的“火神显灵”的故事（如《火烧亳州》、《烧马棚》等），就凝聚着华夏族人民的民族心态。这种心态直接来自“商伯盗火”的正义性的衍化和发展。因此，在火神台正殿神龛的明柱上才有：“举起天上刚正火，烧绝世间不良人”的对联。其含义不只是一句赞语，而是寄托在人们内心深处的民族心声^①。它无疑是今天仍需要大力发扬的、中华民族传统优良文化的核心机制之一。

（七）“商伯盗火”神话被历史化、传说化之后，神话的色彩被淡化了，其历史因素和可信性增强了

天上的火神一变面为古帝王（黄帝后裔帝喾）的臣子。他的功绩已不在于从天宫偷得火种给人类；而在于他从其它原始部落借来火种，并历经千辛万苦为本部落保存火种（如洪水或大雨将要来临时，他召集人们将火种储放在火神台上；为保住火种，他和群众发明车子，从远处运来柴草，使火种继续燃烧；搭遮雨篷预防雨水熄灭火种等等）。商丘一带的群众都为家乡有这样的火神而感到骄傲和自豪^②。这是对中原儿女进行爱乡土、爱国家、爱民族教育的良好教材。神话被历史化之后，用文字载于史册，彪炳千秋，这是值得称赞的。但这并不能掩盖神话历史化所带来的不足（即原始形态的神话已被淹没的事实）。这自然是无法弥补的。也正因为如此，今天能从中原大地的群众的口头语言载体中，发掘到“商伯盗火”神话的原型作品，其保存原始文化的功劳，像神话本身一样，也是令后人永世不能忘怀的。虽然这些老

① 河南大学“中原神话调查组”录音、照片资料，1990年3月。

② 张振犁等编：《中原神话专题资料》。

人已经过世，但他们的功绩将载入中华民族的神话史册，使之像商伯盗火神话一样永放光芒。

五 结 束 语

综上所述，关于华夏族系“盗火神话”的问世，第一次使人们在世界的东方发现了商伯这样一位盗火天神英雄，正好与西方古希腊的普罗米修斯遥遥相对。关于“商伯盗火”神话，我们认为有以下几点认识值得注意：

首先，华夏族系盗火神话，同样是人类发展史上具有重大变革意义的产物。它的出现标志着我国上古社会开始了火的使用，这是具有划时代意义的一件大事。它不只是一篇孤立的神话作品，而是在更为广阔的意义上的对人类远古文明的追述。

其次，“商伯盗火”神话之所以具有东方文化模式特点，是因为它的哲学思维方式不同于西方。希腊很早就产生了纯时空观念，而中国古代哲学的思维特点，却是时空观念相结合的。它以农业生态为内容和标志。在四方概念形成的同时，还特别突出土主中央的地位。土在天人关系中实际是人的代表（“天人一体”）。支配时空观念变化的内在力量是阴阳、五行，是气。从古代天体运行的方式来看，商星（心宿、辰星）正属于这个运转系统中的东方方位坐标。它的火文化的功能是整个天体星系中的一个有机组成部分，而不是游离于这个天体运行系统之外。这一点，是任何其他民族同类神话都不可能具备的。因之，商伯的文化功能也不可能为其他神话所代替。普罗米修斯或其他别国民族的同类神话，固然不能与商伯相比；同样，就是中国少数民族的盗火神话（如水族的《阿叵》送火》，满族的《拖亚拉哈》与《拖阿恩都哩》），也不能取代商伯神话。因为不论是思维特点、文化结构层次还是表现方式，都有很大不同。当然，如果拿夸父和鲧与商伯

相类比，就更不适宜了。这正是商伯神话的认识价值所在。

第三，“商伯盗火”所表现的华夏族系的民族性格和自我牺牲精神，千百年来凝聚着广大中原人民的意志和力量。大规模的、隆重的祭祀商伯（即阏伯、商星）“火神台”的“朝台”活动，体现了中华民族的崇尚英雄的朴实心态。这种民族心态的传承，正是“商伯盗火”神话一直活在人民口头的原因之所在。

第四，“商伯盗火神话”在传播过程中，虽然经过历代统治者及其史家的改造，被历史化为古代帝王谱系的臣子之一员，但这并未能从根本上掩盖这一神话原型存在的价值。它的异文的被发掘，为我国上古神话宝库增添了奇特的珍品。它将成为中华民族的宝贵的精神财富。

（原载《河南大学学报》，1990年第5期）

中国宇宙神话略论

陶思炎（1947～ ），男，江苏南京人。东南大学教授，东方文化研究所所长。中国民俗学会理事，江苏省民间文艺家协会副主席、江苏省民俗学会副会长。主要从事民间文化研究，代表作有《中国鱼文化》、《祈禳：求福·除殃》、《中国镇物》等，主编有《民族文化探幽丛书》。

宇宙神话是原始思维发展到高级阶段的产物，而兽形宇宙模式则是宇宙神话的最初形态。中国的宇宙神话瑰奇而丰富，其“四神三光”、“两河三界”、“四极八柱”的构想及其观念中人、神超时空抱合交通的方式，构成了中国文化奇丽丰饶而特色鲜明的因素之一，并得到持久的承传与应用。在中国宇宙神话中，物神交混、兽人互通，其体系极为复杂，本文且选取宇宙构造、人神交通和宇宙阶梯三点，以略作论析。

四神三光与宇宙构造

我国自古有天圆地方之说，并视日、月、星为测定岁时的“三光”，以青龙、朱雀、白虎、玄武为划定东南西北方位的“四

神”。“四神三光”实际上是对兽形宇宙模式的概括。《齐俗训》曰：“往古来今谓之宙，四方上下谓之宇。”“四神三光”正是时空确立的依托，也是神话宇宙模式的有机构造。

除了“四神”以动物形态出现，“三光”也有其兽体象征。太阳以“三足乌”为其兽体^①，月亮以蟾蜍为象征^②，星辰则以鱼为其兽体形态^③。晋代傅玄的《三光篇》曰：

三光垂象表，天地有晷度。
声和音响应，形立影自附。
素日抱玄乌，明月怀灵兔。

诗歌言及“三光”与天地形声的关系及日、月的兽体形态，不过，它以“灵兔”代蟾蜍，表明了汉以后宇宙观的衍化。日东升西落，运行有常，“旦出扶桑，暮入细柳^④”，以树梢为栖息之地，正如乌鸦晨去暮来，日日知归，筑巢枝头一样，故乌鸦成了日精的象征。月有阴晴圆缺，月能“死则又育”^⑤，其周而复始的化变，如蟾蜍冬眠春苏一般，且月为水精，蟾蛙喜水，故二者相联通代。星空为河，天河地川相通，故鱼星混同合一，互为表征^⑥。

四神三光的兽体系统是以时间与空间的分层而构建的。其实就“四神”说，观念中的宇宙构造已展示无遗。如果我们以东西

① 《五经通义》曰：“日中有三足乌”。

② 《乾凿度》曰：“月三日成魄，八日成光，蟾蜍体就，穴鼻始明。”见《艺文类聚》卷一《天部上·月》。

③ 陶思炎：《中国鱼文化》第三章，中国华侨出版公司，1990。

④ 《论衡》曰：“儒者论日，旦出扶桑，暮入细柳”。

⑤ 《楚辞·天问》：“夜光何德，死则又育？”

⑥ 鱼星混同在新石器彩陶画上已有表述，详见陶思炎：《中国鱼文化》，中国华侨出版公司，1990。

为横轴，南北为纵轴，其座标即为简化的宇宙模式（图1），其横轴为地面，其纵轴为天地连线。该座标表现出空间的构架，而以原点为圆心的外接圆，是日精朱雀的一周行程，则表现出时间的意义。我国地形是西倚高地，东临大海，而虎为山兽，龙为水族，故各与西山、东海相配，显示出地产物种的方位特点。由于我国地处北半球，自古有南向面日之俗，故南在上端为天界，北在下端为幽冥，朱雀在南而行天，玄武居北而伏地。《礼记·曲礼》记述军旗之制说：“前朱雀而后玄武，左青龙而右白虎”。其四神的前后左右，正是南北东西的对应，其宇宙图式即为上南下北，左东右西。

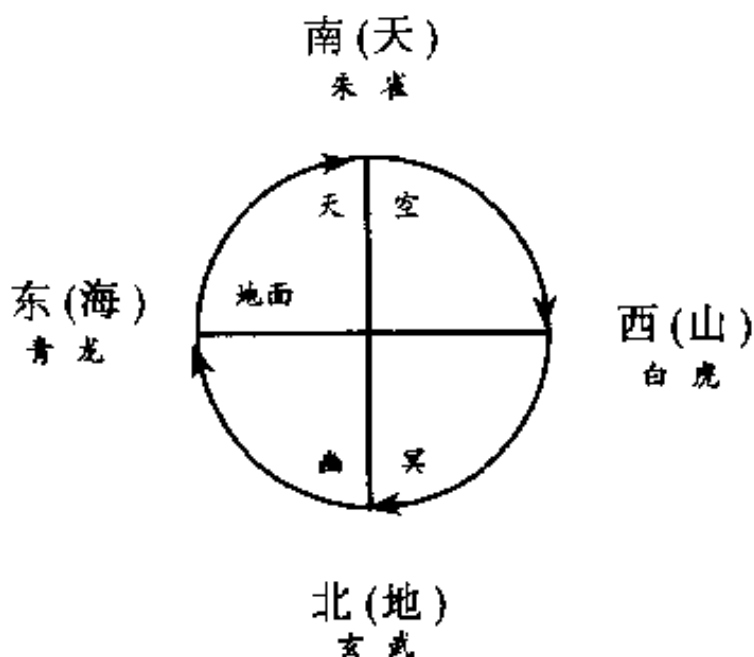


图1

在“四神”中玄武的形象最为奇特而神秘，它以龟蛇相缠的复体形态显示着比青龙、朱雀、白虎等单体神兽更为复杂的象征隐义（图2）。何谓“玄武”？宋人洪兴祖《楚辞补注》云：“说者曰：玄武谓龟蛇，位在北方故曰玄，身有鳞甲故曰武。”至于玄武造形的意义，及何以置于北方，自古以来，颇多谬说，甚至



图 2

连汉代学识渊博的许慎也言之有误。他在《说文解字》十三篇下训解“龟”字曰：

龟，旧也。……天地之性，广肩无雄，龟鳖之类，以它为雄。

其说为龟无雄者，以雄蛇相交配。这显然是奇谈谬说。今人亦试图对玄武的龟蛇构图作出解释，有人称它是蛇氏族与龟氏族的外婚制象征^①，亦颇牵强，难以立论。我认为，玄武的隐义，只能从兽形宇宙构造中去索解。

构成玄武的龟、蛇二兽，实乃大地载体与大地的象征。其中，龟为世界载体，在中国神话中它同鱼、鳖等都作为世界的支

^① 孙作云：《敦煌画中的神怪画》，《考古》，1960年第6期。

柱，具有负地撑天的神功。在神话传说中，有“龟化城”、龟支床、龟预告地陷一类故事^①，此外，作为龟的变种，赑屃也有移山引水之功和驮碑负重之力，在张衡《两京赋》中就有“巨灵赑屃，高掌远迹，以流河曲”的歌赋。究其建城与移山之为，乃因龟为大地沉浮的载体，故能知土识水，并使地陷山移。至于古陵墓前的负碑赑屃则演示了宇宙神话观在文物制度中的应用。其碑头多做成圆帽状，有云龙纹的雕凿，以象征天空；碑身记述死者生前功德，以人事表人间世界；赑屃伏于碑下表对天地的载承及天界、人间与幽冥的上下通联。赑屃虽附会为龙子，但其基本形态仍不失为龟，透露出龟与宇宙的象征联系。

玄武中的“蛇”即大地的象征。蛇土居幽避，为冥土化身。古墓及古器上的践蛇食蛇之象都寄寓着战胜幽冥，起死回生的旨意（图3）。在四川“鬼城”酆都“望乡台”后的下山路上有座“九蟒殿”，殿中九蟒缠柱绕梁，昂首吐舌，演示了地府的阴沉可怖，也透露出蛇、地间的内在关联。此外，在山西长治出土的战国铜匱上，画有巫师祭天图，祭祀队列的土下有群蛇蛰伏，也表明了蛇的土属性质（图4）。因此，玄武的龟蛇合体乃具有负载大地的象征意义，它与朱雀在纵轴上的分列，正演绎了神话思维中的宇宙构造，即宇宙靠神兽支撑，并有天空（神界）、地上（人间）、地下（冥土）的分层。

兽形宇宙观具有广阔的文化应用，在瓦当铜镜、画像砖石、墓中壁画、帛画、天文图、道观、军列旗帜、祭祖牌位、功德牌坊等方面均有所见，尤以墓葬中的应用为突出。所谓“伏羲”、“女娲”人身蛇尾、执规矩、举日月的构图极为多见，它以天地相会、阴阳交合为化生契机，并以蛇尾、人身、鸟蟾的同图，表现地、人、天的垂直分布，并由此寄托迁化、复生的企盼。

^① 见干宝《搜神记》、任昉《述异记》。

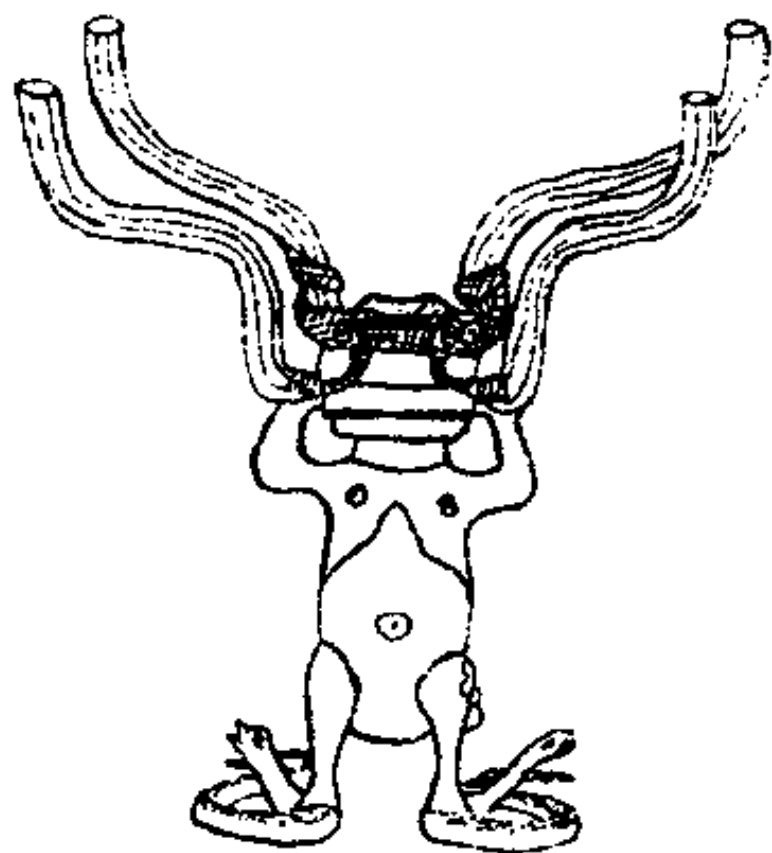


图 3

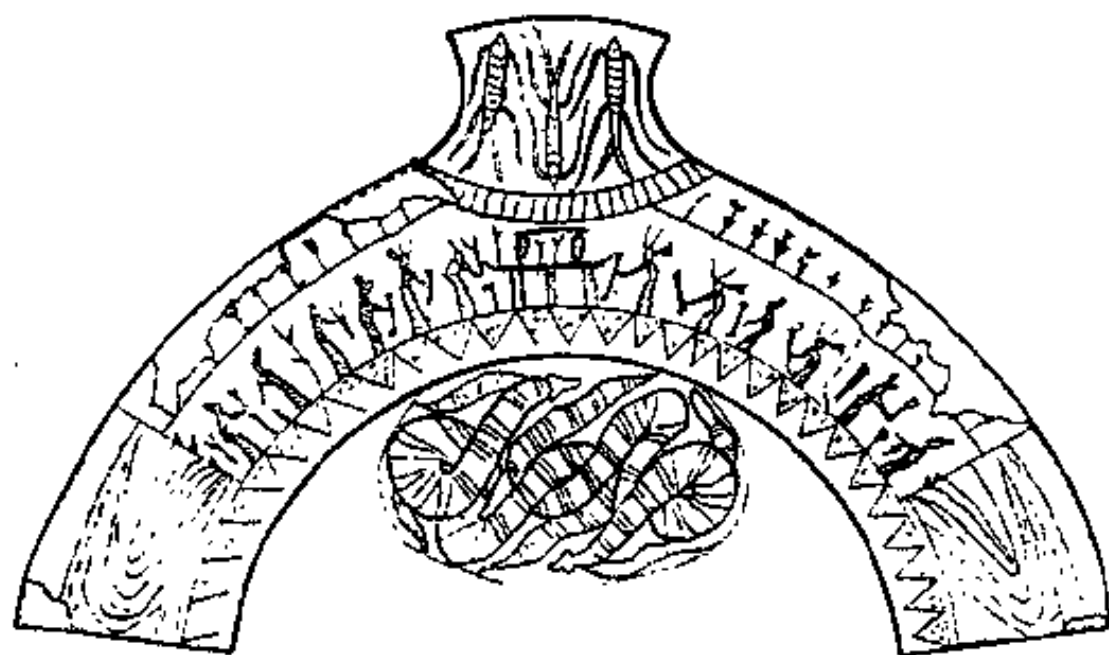


图 4

两河三界与人神交通

在神话认识中，神、人、鬼在宇宙空间中的相对分隔是以天河（星河）和地川（冥河）划界的，只有借助神物或巫法才能超越和交通。

天上有水，星空为河，大地水载，天河、地川相通的宇宙认识在我国从新石器时代及至明清时期都信守不废。在仰韶文化的彩陶画上有多种水星图、网星图及星河图的绘画，特别是在兰州白道沟坪仰韶文化遗址出土的星河纹陶碗（图5），突出了星、河间的联系，成为古人视星空为“银河”的重要实证。原始文化中的网星、水星及河星的同图，其“星”纹本为鱼纹图案化后的高度抽象，但也与天水，地泉相连互通的天地一体的认识相合。

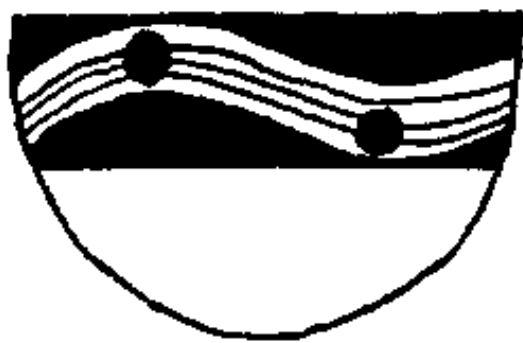


图5

银河说是中国古代的宇宙观，它不同于西人称之为 Milky Way 所透露的旱地认识。天水观及两河观在古代文献中多有载述。《山海经·大荒西经》中有“风道北来，天乃大水泉”之说，《黄帝节》则曰：“天在地外，水在天外，水浮天而载地者也。”此外，《浑天仪》注曰：

天如鸡子，地如鸡中黄，孤居于天内，天大而地小，天

表里有水，天地各乘气而立，载水而行……

据此观点，宇宙之水浮天载地，并将天、地结为一体。这一哲学判断是从天有雨露，地有黄泉的认知而概括的。郦道元在《水经注叙》中援引《玄中记》之论，言及天水与地物的关系：

天下之多者，水也。浮天载地，高下无不至，万物无不润。

宇宙之水与天地、万物的联系，还派生出星海相通、两河相贯的认识。《抱朴子》曰：“河者，天之水也，随天而转入地下过。”《孝经援神契》曰：“河者，水之伯，上应天汉。”前者说地河是天水的转入，后者言地河与天汉两相对应。直到清代，仍有学子因袭古说，言两河由天而入地：

天河两条：一经南斗中，一经东斗中过。两河随天转入地……地浮于水，天在水外……^①

此两河实把天地分成三界，一条是“天河”，将天地分开，形成天界与人间，故“天在水外”；另一条将大地与冥土分开，形成人间与他界，故“地浮于水”。

两河三界的宇宙观在文物和民俗中留有印迹。在春秋战国时代的铜甬上，其甬口与甬身多绘作巫师祭天的场面，表明甬口的波纹带即为浮天的银河（图6）。至于分隔人间与冥土的地川，我们从丧葬习俗中能看到它的存在。1954年在四川广元和巴县等地发现了古代巴族的船棺葬，船棺用长约5米，直径1米以上

① 周亮工：《书影》第7卷。

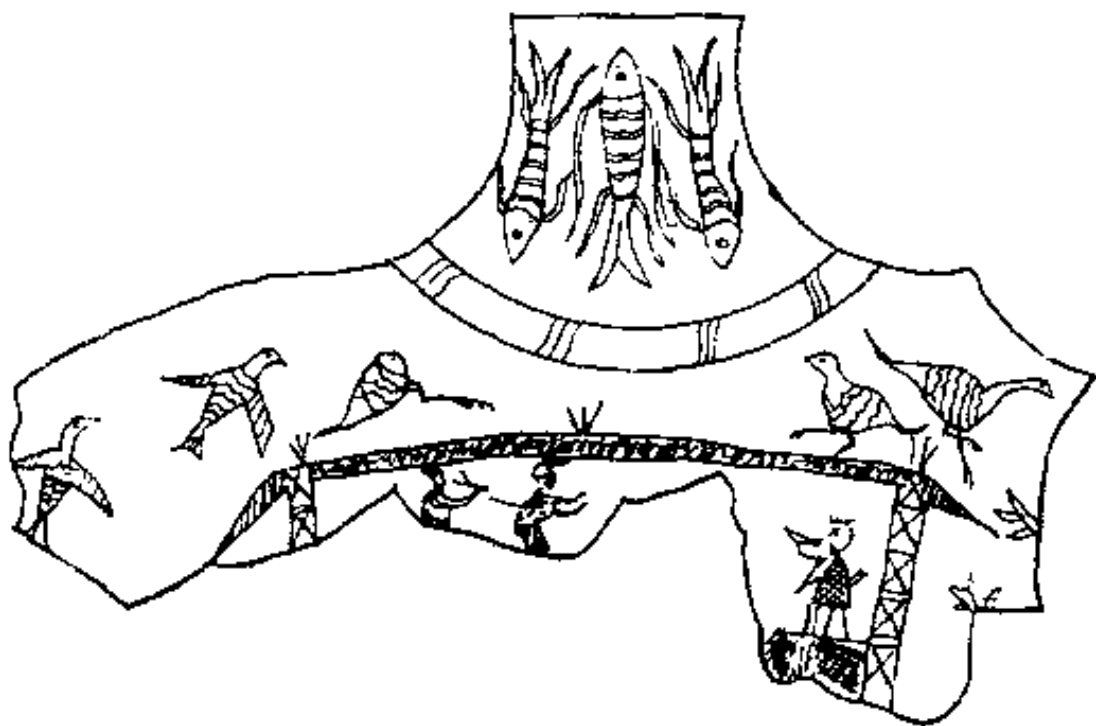


图 6

的楠木凿削而成。无独有偶，基诺族亦行独木棺葬，其棺做法是砍倒大树，截取一段，劈为两半，挖空中间。船棺葬在印尼也有发现，棺头并雕作摩羯纹或大象纹。船棺葬的形成是与他界观相联系的，欲让死者凭船棺超渡冥河，安然进入他界。在我国水族中还有放纸船的习俗，凡成人过世，就编折一只小纸船，用菜油抹浸后，将亡人的一点布筋或灵牌及几颗大米放入船内，然后带到溪流边焚毁，任其纸灰在水上漂流。放纸船是以象征的方式，寄托亡灵安渡冥河的愿望，它以冥河分隔阴阳两界的宇宙神话为前提，演成惯习性的信仰行为。冥河观不仅存留于少数民族的习俗中，也反映在汉族的丧俗里。在汉族冥界传说中多有“奈何桥”、“天桥”、“摆渡船”一类的事物，暗示了冥河的划界性质。在江苏宝应流传的丧葬仪式歌《十送亡灵》，系告慰弥留人的安魂曲，它具体描绘了冥界情状，其第五段唱词是：

五送亡灵莫逍遥，一步一步上天桥，仙桥路上有个摆渡

船，你要站稳了。

这里的“天桥”、“仙桥”、“摆渡船”均是跨越冥河，引渡他界的载体。在江苏常熟的丧俗中，女人死了要扎纸船，男人死了要用木凳、白布围作桥形，道士念经绕“桥”一圈，丧家用盆装着衣食等物一步步从凳上走过，意为“跨桥”。这里的纸船、木桥是供不同性别的亡灵横渡冥河的载具，也是阴阳两界沟通的道口。可见，汉族丧俗的一些事象也是以冥河划界的宇宙观为基础的。

两河相隔，三界分离的神话宇宙观，使人类产生了加以认识和交通的渴望。在中国文化中，鱼类作为乘骑和神使，在三界交通中的应用最为突出。在战国铜匱的匱口“天河”外，均绘有两鱼或三鱼的图象，以表现其“上下于天”的神功。商、周玉鱼、蚌鱼的从葬，先秦的“鱼跃拂池”之制^①，汉画像石中的鱼导轮行和骑鱼西去的构图，又表现了鱼行幽冥的职能。由于三界为两河所隔，而鱼为水兽，又善神变^②，故成为三界交通的神使。从晋人崔豹记述的鲤鱼的多种别称，亦能看到鱼的“乘骑”性质：

兖州谓赤鲤为赤骥，谓青鲤为青马，谓黑鲤为黑驹，谓白鲤为白骐，谓黄鲤为黄驹。^③

可见，鱼为乘骑的观念在中古已极为寻常。

鱼为三界交通的神使观不仅大量存在于汉文化中，也见之于少数民族的文化行为。例如，白族有“活水养鱼”的丧俗，即棺木下葬入土时，要在墓穴底部中央安放一个海底罐，内装鱼和

① 雷铸：《古服经纬》卷下。

② 陶弘景：《本草》曰：“鲤鱼最为鱼之主，形既可爱，又能神变，乃至飞越山湖……”。

③ 后唐马编：《中华古今注》卷下。

水，并用红布封口^①。在江苏如皋至今仍有棺头置钵，内养活鲫鱼的风俗。“活水养鱼”同新石器时代的大溪文化含鱼葬一样，都有飞越黄泉，化生复活的寓意。

祭天与通冥的巫术活动是以两河三界的宇宙观念为信仰基础的，人间既与天国、地府相隔，又可缘法具而交通，这样，实在的人类与虚无的鬼神，短暂的人生与无限的宇宙实现了观念的混同与抱合；又由于神、人、鬼三界均以河水分隔，故鱼类、渡船、桥梁等成了民俗活动和民间文学中最常见的宇宙使者和沟通媒介。

四极八柱与宇宙阶梯

天有四极之说亦出自神话宇宙观，我国著名的“女娲补天”神话，实际上并非对英雄行为的张扬，而是对四极、天柱的宇宙构造所加以的形象化解释。《淮南子·览冥训》载：

往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极。

其“四极”实乃天盖，其“鳌足”实为天柱，这是兽形宇宙模式的残余。在古代中国，还有以高山为天柱的神话，其发生当在兽形天柱之后。《楚辞·天问》中有“天极焉加？八柱何当？”之问，王逸注云：“言天有八山为柱”。“八柱”说在其他古籍中亦见载述：《淮南子·地形训》曰：“天地之间，九州八柱。”《后汉书·张衡传》注引《河图》曰：“地有九州八柱。”其说均言地有八柱撑天。“八柱”又称“八极”，实乃八山。《淮南子·地形训》又曰：

^① 《中华民族风俗辞典》，江西教育出版社，1988。

八紘之外乃有八极：自东北方曰方士之山，曰苍门；东方曰东极之山，曰开明之门，东南方曰波母之山，曰阳门；南方曰南极之山，曰暑门；西南方曰编驹之山，曰白门；西方曰西极之山，曰阖闾之门；西北方曰不周之山，曰幽都之门；北方曰北极之山，曰寒门。

在《淮南子·天文训》中另有共工“怒而触不周之山，天柱折，地维绝”的神话，其“不周之山”位于西北之极，也是立于西北方的天柱。

四极八柱的宇宙模式以大地的定向为基准，由平面而空间地将天地构成一个统一的整体。天柱是宇宙框架中的虚拟构件，表现人类以地物认识天象的努力。兽形天柱是宇宙模式的组成部分，是天柱形式的第一阶段。以山撑天的“天极”之说，是天柱形式的第二阶段。战国铜镜上的“山”字纹，具有天柱的象征意义。其种类有三山至六山数种，尤以四山为多，可见除“八极”外，“四极”说亦颇流行。铜镜上的“山”字均顶住铜镜的圆边，表现天柱对天维的支承（图7）。到汉代，铜镜又衍出规矩纹、四神纹等样式，究其功用，均以宇宙寄托人生。因铜镜是婚礼启用的物品，故宇宙纹的文化意义在于表述“与天相寿，与地相长”、“久毋见忘”、“长乐未央”的祈望^①。至于以文化造物为天柱的传说，则是天柱形式的第三阶段。《神异经·中荒经》曰：

昆仑之山，有铜柱焉，其高入天，所谓天柱也，围三千里，周围如削。

^① “与天相寿，与地相长”、“久毋见忘”、“长乐未央”等均为汉铜镜铭文，见孔祥星等：《中国古代铜镜》，文物出版社，1984。

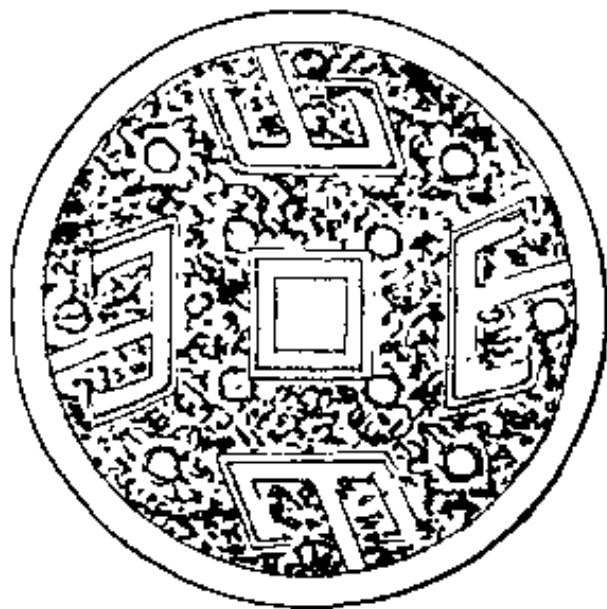


图7 战国四山镜

此传说出于青铜时代之后，是文明社会的产物，铜柱立于昆仑山上，这种人造“天柱”对自然天柱的取代表明传说创作时代已逐渐退去原始思维的影响，神话宇宙观已开始发生形变。

在宇宙神话中与“天柱”相近，还另有“天梯”的构想。“天梯”即宇宙阶梯，是人、神上天下地的通道。“天梯”的种类在中国宇宙神话中主要由两种自然物充任，其一是高山，其二是巨树。

我国的高山型“天梯”，以昆仑山最为典型。据《淮南子·地形训》^①载：

昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死；或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。

^① 《淮南子·地形训》即《淮南子·坠形训》。——本丛书编者注

由“昆仑之丘”到“凉风之山”，再经“悬圃”到“太帝之居”，是层递性的境界，即由人间往天府的阶段性的升迁，所谓“不死”、得“灵”、成“神”体现了天梯神话的信仰意义。此外，《山海经》中的“灵山”也是天梯。《大荒西经》载：

大荒之中，……有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降。

巫师以通神为能事，其缘灵山而升降，即暗示了灵山的宇宙阶梯性质。与此相类，《海外西经》所载的“登葆山”^①，《海内经》所载的“肇山”^②等，也都是宇宙神话中的天梯。高山还是燔柴祭天之所，以其高耸入云和绝顶难攀，故被看作天神下地上天之径。除却名山巨峰，各族各地的大小“神山”，在其神话体系中往往也都充作降神与升迁的天梯。

巨树在宇宙神话中也是最习见的天梯，由于它由地及天，人、神缘此升降，故又有“宇宙树”、“世界树”之称。关于巨树型天梯，在古文献中亦略有载述。《淮南子·地形训》^③曰：

建木在都广，众帝所自上下。日中无影，呼而无响，盖天地之中也。

建木是耸天的宇宙巨树，“众帝”即众巫，他们以建木为梯上下天地，归属以宇宙交通为功利的巫术神话。

① 《山海经·海外西经》曰：“巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇。登葆山，群巫所从上下也”。

② 《山海经·海内经》曰：“华山青水之东，有山名曰肇山。有人名曰柏高，柏高上下于此，至于天。”

③ 《淮南子·地形训》即《淮南子·坠形训》。——本丛书编者注

巨树型天梯在文物与民俗中仍留有不少印记。在秦汉时代的瓦当图案中，有多种宇宙树的纹样。有的独立中天，超越星云，从地表直薄天顶，俨然天地的通道（图8）；有的巨树接天，两



图8

鹿相伴（图9），因鹿角是萨满神帽上的装饰，具有再生的寓意，故宇宙树又是“生命树”。宇宙巨树均立于图象的正中，这与萨

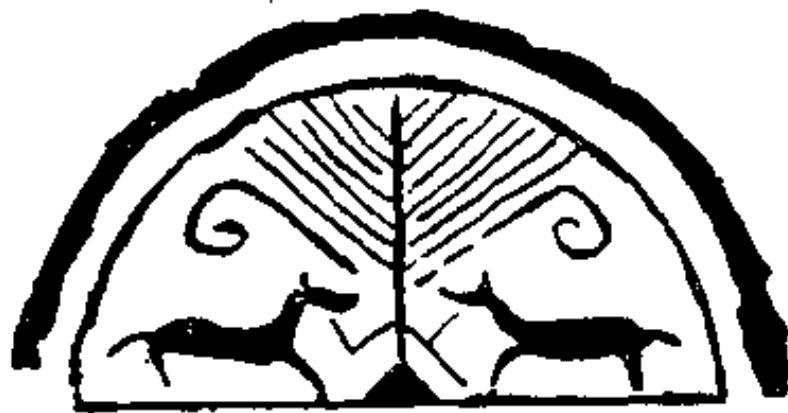


图9

满神话生命树立于“大地的黄色肚脐”之说相合^①，也表明了中原文化带有巫文化的深深烙印。

东汉以前已出现的“摇钱树”，也是宇宙树，其寓意虽略

^① 乌内安：《满族神话探索》，《中国神话》第1集，中国民间文艺出版社，1987。

有化变，但基本保留了巨树型天梯的形制。在四川东汉墓曾出土雕有鳖、羊、蟾蜍和其他怪兽的陶座摇钱树，并有持竿击钱者、挑钱者、抱瓮者等^①；在云南昭通桂家院子东汉墓也出土了摇钱树残片及其陶座，陶座雕为虎头，座上钱树高耸，左右树枝旁出数层，各枝头有神兽、神人，有骑马者，张弓者，招引者，枝头并铸有硕大的圆形方孔钱币（图10）。各枝头神、人、兽交混，成为多梯层的生存空间。摇钱树的基本构图是对



图10 摇钱树残片

宇宙树神话意境的效仿。其钱纹的出现，可能是拟指栖于扶桑树上的十日，并以圆形方孔象征天地交合、阴阳璧合，从而留有宇宙神话赋予生命的意义。同时，钱纹的出现，也表明时人对人间财富的追求已逐步超越抱合天地的长生欲念——宇宙神话已步向衰亡。

在民俗活动中也见有巨树型天梯神话的应用。西藏林芝地区的贬锐山是当地藏民的神山，在山路上常见有刻有梯状槽口的一米长左右的小树干，以作为象征的死后登天的阶梯，同时该山的

^① 见《“钱树”、“钱树座”和鱼龙曼衍之戏》，《文物》，1961年第11期。

一棵巨松上还吊有天儿的棺箱，以寄托使死者循该树而进入天界的祈望^①。此外，鄂温克族、鄂伦春族的树葬也是表现宇宙树神话的遗俗，他们认为树葬后死者会化变为天上的星辰，并给后人带来希望和光明^②。死化星辰，正表露了缘树登天而长存的宇宙观，故树葬是对天梯的盼求。在汉族地区的风俗中亦有天梯信仰的遗迹，如旧时南京小儿寄名于树的习俗与宇宙神话也有着隐约的联系。据《金陵琐志·炳烛里谈》卷下载：

牛市旧有槐树，千年物也。嘉道间，小儿初生，辄寄名于树，故乳名槐者居多。

这是望子成龙，得寿升天观念的流露，其信仰诱因颇为复杂，有物久则神观，有“槐”、“魁”相近，盼得魁星神君佑助而登科之望，亦有通天近神，长生不灭的企盼。究其根源，寄名于树与悬棺于树一样，是巨树型天梯神话的民俗中的孑遗。

中国的宇宙神话瑰奇而丰富，其太阳神系、月亮神话、星辰体系及创世类型等本文均未论及，但仅从宇宙构造、人神交通和宇宙阶梯的论析即已大略地展示出它的五彩光晕，让人们看到神话、巫术与民俗文化间的承传联系。宇宙神话是人类世界观的雏形，它是追踪人类思维的重要源头，也是追踪人类文化的广阔领域。中国宇宙神话中的“四神三光”、“两河三界”及“四极八柱”之说等具有鲜明的民族特点和文化个性，已成为中国文化和东方文化中的异宝奇珍。

（原载《东方文化》第一集，东南大学出版社，1991）

^① 参见林继富《藏族天梯神话》，《民族文学研究》，1989年第4期。

^② 《中国民俗辞典》，第422页，湖北辞书出版社，1987。

活形态神话刍议

李子贤（1939～ ），男，云南建水人。现任云南大学图书馆馆长、云南大学中日民俗文化研究中心主任，中国神话学会理事兼副秘书长。代表作有《中国民族民间文学概论》、《探寻一个尚未崩溃的神话王国——中国西南少数民族神话研究》，主编有《云南少数民族婚俗志》等丛书。

神话学虽然是一门古老的学科，但截至目前，学术界对“什么是神话”的回答，却仍然在讨论之中。这是什么缘故呢？苏联的阿韦林采夫说：“对文学中的神话进行研究，其困难在于一个众所遵循的关于神话范畴的定义尚未最后确定。其界限往往要看作品中是否述及诸如神祇、精灵、魔怪等超自然（‘神幻的’）存在而定。”^① 其实，在确定神话范畴的定义时往往产生歧见，并不仅仅因为“作品是否述及诸如神祇、精灵、魔怪等超自然（‘神幻的’）存在”。笔者认为，更主要的原因还在于研究者在确定范畴时的视野，是局限在纯文学、纯章句的范围，还是脱出了纯文学、纯章句的局限。如果只对神话进行纯文学、纯章句的考

^① 转引自《民间文艺集刊》第1集，第365页，上海文艺出版社。

察，当然会相应地得出一种结论；如果脱出纯文学、纯章句的局限，将神话置于一定的社会、文化背景之上进行考察，势必又会相应地得出另一种结论。这就提出了一个问题：我们如何去鉴别、划分神话的各种存在形态，并在努力把握其特征的基础上确定我们的关注点。只有寻觅到神话的典型存在形态，才能对神话的性质和特征获得一个全面、清晰的了解。

综观我们所能见到的神话的存在形态，大致可分为以下三种：

一、文献神话。即在古代笔录的以书面“作品”形式为其存在形态的神话。如我国汉文古籍《庄子》、《楚辞》、《山海经》、《淮南子》，以及少数民族中用藏文、东巴文（纳西族）、彝文、傣文书写的古文献中笔录的神话。外国如印度古代经典《吠陀》、大型史诗《罗摩衍那》、《摩诃婆罗多》、古希腊的荷马史诗、古希伯来人的《圣经》、日本的《古事记》、《日本书纪》等文献中笔录的神话。近代英国人威斯布编定的《希腊神话传说》也属文献神话，因为它是从有关古文献中将希腊神话搜集出来，进行归类编写而成此书的。上述这种笔录下来以书面“作品”形式为其存在形态的神话，大多已经“僵死”。因为它们在民间业已失传，它们与社会生活的有机联系已被割断，留下的仅仅是故事的章句本身。只有通过研究者借助于文化人类学、文化史、民俗学、宗教学等资料的考证，方可“还原”其原始面貌——活形态神话。可以说，文献神话犹如业已经过生物学家精心制作后得以存留的植物标本，它虽然还是某种植物，但已不再是一种活生生的有机体，它已不能在阳光下进行光合作用，也不再能够从它曾经置根的土壤中吸取养料得以生长。从某种意义上说，文献神话是一种经过特殊处理后留存的神话的特殊存在形态。因此，作为其原始面貌的活形态神话所固有的特征，已不可能在文献神话中得以充分显示。诚然，文献神话也并非是一种纯文学的作品。应该看

到，就以章句内容而言，它们大多具有某些非文学的因素，总是体现出它们曾经作为原始氏族社会或古代社会中各种社会意识（如原始的哲学、科学、道德、宗教、心理、文学及历史等）的综合体的特征，总是积淀着特定的文化内涵。

二、至今仍以口耳相传的方式在民间流传、以口头文学为其存在形态的神话，即口头神话。这种神话在我国的少数民族、尤其在南方少数民族中广泛流传^①。近年来，在一些汉族地区，如河南等地，也采集到许多这种形态的神话^②。在许多少数民族地区，这种现今还活在人民口头上的神话，基本上属于“要活下去的实体”^③。尽管作为这种存在形态的神话赖以存留的社会条件（如原始的宗教、习俗、心理，以及神话思维等）正逐渐消亡，但还未达到足以使它完全失去与社会生活、社会心理联系的程度。它犹如某种业已开始枯萎却未完全枯死的植物，仍可在阳光下进行某种程度的光合作用，仍然在某种程度上从它所植根的土壤中吸收着养料。因此，口头神话仍保留着活形态神话的某些特征。这主要表现在：它是由集体创作、以口耳相授的方式集体口头保存的；它虽然是讲述出来的故事，却与现今尚残存的原始信仰、心理、习俗保持着某种程度的联系；它在流传过程中已发生变异并形成对某一神祇的行事或对某一事物的解释有多种说法，因而同一内容的神话有多种异文的格局；它对神的行事的描述或对各种事物的解释，都具某种不合理性或非科学性；它所讲述或颂扬的神祇（包括图腾神、动植物神、自然神、祖先神、英雄神

① 如谷德明选编的《中国少数民族神话选》中的大部分神话；笔者主持选编、即将由云南人民出版社出版的《云南少数民族神话选》中的大部分神话。

② 如河南大学中文系选编的《河南民间故事选》中的神话，以及1986年第2期《民间文学》所载的在河南民间所搜集的神话。

③ 马林诺夫斯基著，李安宅译：《巫术科学宗教与神话》，第121—122页，商务印书馆，1936。

等)的业绩,仍在民间发挥着不同程度的心理影响。这种至今仍活在各族人民口头上的神话,是介于典型的活形态神话与文献神话之间的一种中间状态。如前所述,由于它仍保留着活形态神话的某些特征,所以我们可将其视为活形态神话中的一种晚期形态。

三、活形态神话——典型形态的神话。它堪称是与特定的社会组织、生产方式、宗教信仰、生活习俗等保持着紧密的有机联系,并被人们视为“圣经”而具有神圣性、权威性的神话。这种存在形态的神话,便是典型的或原始形态的神话。按照马林诺夫斯基的说法,这种“存在野蛮社会里的神话,以原始的活的形式而出现的神话,不只是说一说的故事,乃是要活下去的实体。那不是我们在近代小说中所见到的虚构,乃是认为在荒古的时候发生过的事实,而在那以后便继续影响世界,影响人类命运的”。所以这种神话“乃是活在土人生活里面、而不是活在纸上的;一个将它写在纸上而不能使人明了故事的生命氛围,便是只将实体割裂了一小块给我们”^①。如果我们对神话这一文化现象产生、发展、演变的全过程加以考察,就会发现这种活形态神话,便是神话的典型形态或原生形态。它是滋生、依附、存留于特定的社会生活、文化环境这个大有机体中的一种“活”的实体。一般而言,这种活形态神话,只能产生并存留于原始氏族社会时期及文明社会初期,因此,今天它们大多已经消失。但由于社会发展的不平衡性等多种原因,这种活形态神话在某些地区至今尚未绝迹。

在云南的一些少数民族中,还可以看到较为典型的活形态神话。流传于至今仍保留着母系制残余的永宁纳西族中的《黑底干

^① 马林诺夫斯基著,李安宅译:《巫术科学宗教与神话》,第121~122页,商务印书馆,1936。

木（永宁女神）》及《月其嘎儿（神鸟）》，就属此种神话。人们对永宁女神的行事并非只停留在故事讲述上，而是与纳西族的宗教信仰、婚姻形态、生活习俗、心理状态融为一体的。例如，永宁纳西族以女神也过“阿注”生活的神话作为自己为何盛行“暮合朝离”的“阿注”婚的理由。用他们的话来说就是：“既然女神过‘阿注’生活，我们当然兴‘阿注’婚了！”永宁纳西族每年7月25日要到女神山（当地又称狮子山）隆重举行祭祀女神的活动，是因为人们将女神奉为永宁地区的守护神。据神话说：由于女神曾一度因故离开永宁，致使人们大受灾祸之苦。只是在请回女神之后，永宁才大地复苏，人畜兴旺起来。永宁纳西族认为女神还主管着当地妇女的生育及健美，故在山崖的石洞中设有妇女秘密祈求生育的女神偶像。当地的女子则以为只要每天多看看女神山，自己就会长得漂亮些。可见，在女神的神话故事本身以外的这一切，都与女神的行事存在着有机联系并构成了一个整体。这样看来，《黑底干木》这一神话的整体性、综合性、动态性，就鲜明地凸现出来了。若仅就故事内容而言，《月其嘎儿》讲述的是神鹰与恶龙、水鬼的斗争并制服它们的故事。但是，在永宁纳西族的信仰中，神鹰被当作人们的保护神。平日，月其嘎儿的神像被供于居室之内或张贴于屋柱。一旦人畜患病、死亡而被达巴（巫师）认为是水鬼作祟时，巫师就捧着月其嘎儿的神像，口中吟诵着月其嘎儿的神迹去驱鬼逐邪。显然，这则神话故事内容，便成了人们为何将神鹰视为强有力的守护神的依据^①。类似的实例还可以在佤族中看到。直到解放初期，在我国佤族聚居的中心区仍保留着猎头习俗。在历史上，猎头成了佤族部落生活中一项重大的宗教活动，并影响到部落的生产活动、经济生活、军事行动，因而也影响到与外部落其他民族的关系。由于猎

^① 见拙文《谈永宁纳西族的神话及史诗》，《民族文化》，1982年第6期。

头在过去佤族的社会生活中占有如此重要的地位，佤族解释猎头起源的多种权威性神话流传广泛，在佤族中形成了强烈的心理影响，起到了维系猎头陋习得以延续的作用。1957年以后，佤族人民已彻底革除了此种陋习，但笔者于1985年赴沧源、西盟进行调查时却惊诧地发现：佤族的各类神话，如天地分离神话、民族起源神话、洪水神话、谷种起源神话等，都与解释猎头起源的内容紧密联系在一起。这些不同类别的神话，都突出地讲到了猎头的“非凡的功能”：猎头使天地分开，猎头使佤族得以繁衍后代，猎头避免了一年一度的洪水之灾，猎头使佤族种出了庄稼……这样，在历史上这些神话就有机地与猎头融为一体：神话成了猎头的“神圣”依据；猎头则成了神话的“上、下文”。佤族这些滋生于特定的文化背景之上，与一定的宗教信仰、生活习俗、心理状态相联系的神话，在历史上确乎成了猎头习俗一直得以残留的“特许证书”，成了猎头这一宗教活动的信条。因此，这些神话也可以视为历史上佤族所形成的文化系统的鲜明标志。面对这种活形态神话，如果我们只关心故事的内容本身而撇开了与此相联系的社会组织、生产方式、宗教信仰、生活习俗、心理状态，肯定不能从整体上去准确把握它们。马林诺夫斯基在谈到神话研究者的关注点时认为，“要在故事的本文以外加以研究”。因为神话的“说法本身自然十分要紧，但若没有社会关系作上下文，作布景，便是死的东西”^①。这种见解无疑是正确的。当然，与神话故事本身相联系的上下文，并不仅仅是社会关系。这样看来，神话的性质、特征，神话的社会功能乃至发展演变，都依存并隶属于一定的社会生活、文化环境，即处于一定的文化系统之中并显示出这一文化系统的特征。这，便是活形态神话给我们的

^① 马林诺夫斯基著，李安宅译：《巫术科学宗教与神话》，第127页，商务印书馆，1936。

启迪。

由于活形态神话为我们充分展示了神话的整体性、综合性及动态性，让我们直接看到了与故事内容相关联的“上、下文”，所以活形态神话引起了许多神话研究者的高度重视。功能学派的代表人物马林诺夫斯基早就说过：“神话的研究只限在章句上面，是很不利于（对）神话的了解的。我们在西方的古籍、东方的经典以及旁的类似去处得到的神话形式，已经脱离了生活的信仰的连带关系，无法再听到信徒们的意见，无法认识与它们同时的社会组织、道德行为、一般风俗——最少，也就无法得到近代实地工作者容易得到的丰富材料。况且说，传到现在的文字记载，无疑地已经大与原样的故事不同，因为经过传抄、疏证、以及博学的祭司与神学家等等之手面不同了。打算要在神话的研究中知道原始生活的奥秘，必须转到原始的神话，尚在活着的神话。”^①我国学者马学良先生也说过：“要想从神话中知道原始生活的奥秘，必须由尚在活着的神话中去寻丰富的材料；因为神话是人类文明中的一项重要成分，社会的风俗习惯道德规则社会组织等，有时直接引证神话，以为是神话故事所产生的结果。而在不曾开化的民族中，他们对于传统行为的遵守，常被土人看得神圣而不可侵犯，既有畏惧的情绪，又有禁忌与特律的约束，神话在他们生活里是强有力的支配着他们的道德与社会行为，所以在那里很容易找到质朴珍贵的资料。”^②从神话学史上看，一些取得较高成就的神话研究派别，如人类学派、功能学派等，都是从文化学或社会学的背景上通过对活形态神话的考察，创立了各自的神话学理论体系的。当代的一些外国知名神话学者，如日本的大林太

① 马林诺夫斯基著，李安宅译：《巫术科学宗教与神话》，第122页，商务印书馆，1936。

② 《云南彝族礼俗研究文集》，第117页，四川民族出版社，1983。

良、伊藤清司教授等，也十分重视对活形态神话的考察和研究。这些情况，无疑应引起我国神话研究者对活形态神话的高度重视。

笔者认为，我国不仅有较丰富的文献神话，而且至今仍保留着数量极为可观的活形态神话，这当是将我国的神话研究水平提高到一个新的层次的一大优势。这至少表现在以下三个方面。

第一，活形态神话为我们揭示出不同于文献神话的结构特征，二者分属两种不同的系统，这就有可能使我们在将二者进行比较的基础上，更准确、全面地把握神话的性质及特征。如前所述，活形态神话从属并独特地表现着一定的文化这个大的系统。如前面提到的永宁纳西族活形态神话《黑底干木》，就鲜明地表现了这样一个系统：其内核是永宁的纳西族信仰中的女神，即被视为可以庇护人畜平安、五谷丰登、并主管妇女生育健美的守护神。其中质是与母系制、“阿注”婚相对应的习俗、信仰及仪礼。这就将女神的威力——维系母系制的功能，显示、传递了出来。其外壳是将女神的行事或神迹吟诵或讲述出来的种种故事。在这里，对女神的信仰与口述的神迹，是依赖中质部分联系起来的；而关于女神的故事本身仅仅是这一活形态神话系统现实的功利性的外在形式。上述各部分之间，存在着有机的联系，体现着这个大的文化体系的整体性、综合性、动态性的特征。文献神话则不同。由于它已失去了与一定的社会生活、文化环境的有机联系，已从一定的文化体系中分裂出来，因而在事实上已变成了一个新的系统。在这个新的系统中，作为其内核的神祇，已不再是信仰中的崇拜对象，而仅仅是作品中的“中枢”或主角而已。诚然，故事中的神祇仍显示一定的意义并传递更深刻的内涵。其中质则变成了各个情节之间的组合关系，已不复是表现对神祇的信仰、崇拜的习俗、仪式。其外壳已不再是处于流动状态的口述故事，而仅仅是被固定下来的故事之文字表现。所以，活形态神话本身

总是一目了然地成了其所反映的某种文化的鲜明标志，而要确定文献神话为某种文化的标志，则要借助于有关的学科（如民族学、民俗学、宗教学、文化史等）及其资料，将其“还原”为一定的文化系统，才能得以显示。从以上比较可以看出，由于活形态神话与文献神话已分别从属于不同的系统，所以二者的结构与功能是有所不同的。尽管笔者对活神话系统的理解可能有不准确之处，然而许多活形态神话的存在，却为我们提供了更准确地揭示其系统的结构与功能的可能性。在此基础上，参照文献神话系统的结构与功能，就可以对诸如神话的性质、特征及定义，神话的起源、发展及演变，以及神话的文化史价值等神话学中的这些基本理论问题，作出更全面、系统、科学的阐述。

第二，我国既有载于古籍中为数可观的文献神话，又保留着大量的活形态神话，这就为我们提供了将二者进行比较研究、寻觅中国各族神话体系、特点的可能性，有助于更深入地开展对我国神话的清理和研究。无论是文献神话，还是各民族的活形态神话，都产生于中华民族共同的文化背景之上，它们之间既存在着融合、交叉的现象，又由多向发展而形成不同的系统。如果只借助文献神话，有许多问题则难以弄清。例如关于中国神话系统的划分，顾颉刚先生根据《庄子》及《楚辞》提出了昆仑神话体系及蓬莱神话体系的构想^①。但是，如果将视野扩展到活形态神话，中国神话就不仅是昆仑、蓬莱两大系统，因为这一构想显然没有将西南各民族神话考虑在内。在四五十年代以前，当流行南方的活形态洪水神话尚未被发掘出来时，我国有关文化史的论著中只能提到汉文古籍中记载的洪水神话。现在，我国南方乃至中原地区活形态的洪水神话已被陆续发掘出来，就可以与文献记载

^① 《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》，1979年第2辑。

的洪水神话进行比较、参照、互补，从而获得对我国洪水神话的多种形式、分布区域的完整了解。过去，由于文献记载中关于创世神话的记载只有盘古神话，因此一些外国学者曾认为“中国可能是主要的古代社会中惟一没有真正的创世神话的国家”^①。现在，我国已发掘出大量的各民族活形态的或口头流传的创世神话，从而证实我国是拥有天地分离、尸体化生、树撑天、动物撑天等世界各主要类型的创世神话的国家。过去，学术界认为中国神话仅是汉文古籍中记载的一些零星、片断、残缺的材料。有的外国学者甚至断言，除女娲神话之外，“中国古代神话的情节无论如何不能看成是专有的”^②。现在，被发掘出来的丰富多样的活形态神话及口头神话，乃至少数民族古籍中笔录的神话材料，已足以推倒上述观点而形成新的结论。将活形态神话与文献神话进行比较研究的课题，当然远远不止这些，但已足以说明：这样做的结果将能大大扩展我们的视野，拓宽我们的研究范围及思维空间，有助于对我国神话的全面认识及深入研究。在这方面，我国老一辈学者闻一多先生、钟敬文先生、马学良先生、袁珂先生等已进行了富于开拓性及卓有成效的探索，相信今后会有更多的神话研究者从这里取得新的成果。

第三，活形态神话可以为神话的跨学科研究，建立我国神话学体系的构架，提供第一手材料。活形态神话生动而清晰地展示了其多学科的性质，与各种人文科学及某些自然科学处于边缘、交叉的状态，囊括着丰富的历史、文化内涵，这就为神话进行跨学科或多学科的研究提供了广阔的天地及美好的前景。笔者认为，对神话的文学研究是不应该排斥的，但值得提倡的是：要充分发挥我国拥有如此丰富的活形态神话这一优势，对其进行跨学

① 〔美〕杰克·波德：《中国的古代神话》，《民间文艺集刊》，第2集。

② 〔美〕杰克·波德：《中国的古代神话》，《民间文艺集刊》，第2集。

科或多学科的研究，深入到神话的内部结构中去揭示更深层的内涵。如果我们把神话研究与文化学紧密结合起来，前景会更为广阔。笔者赞同这样的见解：“神话一方面尖锐地表现与反映心灵的活动，另一方面又受到社会文化环境的极严格的规范与淘汰选择。完备而正当的神话研究，必须是心体二者之研究，兼顾心灵活动与有机的物质关系，兼顾社会的基本与文化的精华。照我个人的管见，神话不是某一门社会或人文科学的独占品，神话必须由所有学问从种种不同的角度来钻研与阐发。”^① 近几年来，我国的神话研究十分活跃，不仅从领域上积极开拓，而且从深度上奋力进展，形势是令人鼓舞的。现在，笔者认为已到了可以在批判地吸收国内外神话研究成果的基础上，从我国的神话实际出发，组织开展对我国神话学体系的构架进行讨论的时候了。如果能开展这一讨论，活形态神话系统所显示的丰富的层次及内容，必定能有助于我们拓宽思维空间，探索新的问题，得出新的结论。

最后，谈谈关于活形态神话及口头神话的真实性问题。笔者认为，对目前已整理发表的活形态神话（当然是仅指故事内容而言），应有一个基本的看法，即除了个别或至多是少数作品被整理按自己主观意愿作了过火加工（这更多地表现为将原作品文学化、合理化）之外，大多数作品应该说是真实的。因为任何一种口头文学作品，在民间并不存在所谓权威的“定本”。只要在民间确有流传，并且是忠实记录、慎重整理的作品，就不应对其真实性提出异议。笔者认为，在提高活形态神话及口头神话的真实性这个问题上，今后似应做好以下工作：（1）要提倡对活形态神话进行立体综合的调查，不仅要记录故事的内容本身，还要记录相关的生活习俗、宗教信仰、社会历史以及讲述的场合，作品流

^① 张光直：《中国青铜时代》，第256页，生活·读书·新知三联书店，1983。

传的情况等资料。这样便可将活形态神话的全貌完整地收集起来。作品发表时，应在故事的内容之后，附记上资料，使读者对该作品获得一个完整的、立体的了解。(2) 要特别强调对神话的翻译、记录、整理的科学性。记录时应一字不易，翻译要做到准确无误，整理时要忠实于原作，坚决反对将其文学化、合理化的倾向。须知在记录、整理神话作品时，只要随意更改一字一词，其科学价值就可能丧失。如果出现同一故事有多种说法或对某一事物有多种解释，应一一以注的方式加以说明。(3) 建议出版社及报刊编辑在审定神话作品时，不要片面追求其文学性或文学价值。否则，就将造成两种不良的后果：要末整理者被迫迎合编辑口味，按文学化的要求改动作品；要末一些有科学价值而缺少可读性的神话将受到排斥，不能与广大读者及研究者见面。此外，为了掌握第一手资料，应提倡神话研究者多进行实地考察。如果能够依托于几个点，获得大量的直观、具体、丰富、完整的活形态神话资料，对“何谓神话”的理解也就易趋于一致；即便争论继续下去，也会使争鸣更有利于促进我国神话学的建立和发展。

(原载《探寻一个尚未崩溃的神话王国》，云南人民出版社，1991)

中国古代神话仙话化的演变轨迹

郑土有（1962～ ），男，浙江金华人。现就职上海民间文艺家协会，任办公室主任，副研究员。主要从事民间信仰及民间文学研究，代表作有《中国的神仙和神仙信仰》《中国城隍信仰》《关公信仰》等。

神话也像宇宙万物一样，是一种活的、动态的存在，有一个产生、发展、兴盛、衰落的过程。当然，作为文化现象之一的神话，衰落并不意味着死亡，而在很大程度上表现为朝其它形态演变。由于各民族的政治体制、人们心理素质、经济条件以及所处的自然环境的不同，古代神话的演变也呈现出各种不同的情况，如古希腊神话转向艺术，印度神话演变为宗教。大多数学者认为我国古代神话走向了历史化的演变道路，甚至认为过早的历史化是导致我国古代神话零乱、不成系统的主要原因。不可否认，神话的历史化是我们古代神话的演变道路之一，但从大量神话来看，历史化并不是惟一的，甚至不是主要的。因为神话的历史化几乎是全世界的普遍现象，希腊、北欧神话都遭受过同样的命运。如希腊历史学家武赫默洛司（Euhemerus）（公元前 316 年）和他的学生们把宙斯说成是克里特的国王，普罗米修斯是古代善

塑泥人的陶工……，但这并不妨碍博大的希腊神话体系的建立。历史学家利用神话资料编造历史固然可能失却那些原始人天真的幻想，但神话的主干——神谱还保留，神话精神仍依稀可见，也就是说历史化后，神话仍未发生质的变化。况且能够作为历史资料的神话毕竟只有一部分，基本上局限于祖先神话和英雄神话。可见，历史化对神话的影响并不太大。那么，对我国古代神话产生致命影响的因素是什么呢？我认为是仙话化。古老的神话如黄帝、西王母、大禹、女娲无不在战国以后演变为仙话。例如，黄帝在神话中是一个战蚩尤、炎帝的大神，儒家学者把他看作是人类的始祖，我们今天也把他当作是中华民族的祖先。从中我们仍可发现黄帝身上的神的气息。但自战国以来流传的黄帝仙话则认为他是得道成仙的仙人，“铸鼎于荆山鼎湖，得道而仙，乘龙而上”。完全改变了其原始面貌，已难觅其神话的痕迹。再如羿的神话，羿是一个征服大自然的英雄，怎么历史化也都会有神话痕迹。但仙话中说羿请不死之药于西王母，未来得及服，其妻嫦娥窃食之，成仙奔月中，成为月精。这就是地道仙话。封建帝王贪图他们优越的享乐生活，希望长生不死，方士们便以神仙有不死之药来取悦皇上。这有明显的时代特征，是封建社会的产物。完全改变了原来神话的面貌。因此，我们认为为了促进神话研究的深入和仙话研究的开展，有必要对中国神话仙话化的问题作一番探讨。本文想提出自己的一点粗浅看法，以求教专家。

一 中国古代神话仙话化的历程

中国古代神话的仙话化，有一个历史的发展过程，大约可分为三个阶段：开始期（春秋战国），高峰期（两汉至魏晋南北朝），补充完成期（唐朝至宋朝）。为了叙述方便，选择一些典型例子列表如下：

	神 话	仙 话		
		春秋战国	汉 魏	唐 宋
黄帝	<p>蚩尤作兵伐黄帝，黄帝使应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。</p> <p>（《山海经·大荒北经》）</p> <p>黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、黑、狼、豹、貔、虎为前驱，雕、鹖、鹰、鸇为旗帜。</p> <p>（《列子·黄帝篇》）</p> <p>轩辕，主雷雨之神。</p> <p>（《太平御览》卷五引《春秋合诚图》）</p> <p>中央土地，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方。</p> <p>（《淮南子·天文训》）</p>	<p>塞山，其上多丹木，圆叶而赤茎，黄华而赤实。其味如饴，食之不饥。丹水出焉，西流注于稷泽，其中多白玉。是有玉膏，其原沸涌汤汤。黄帝是食是飧。</p> <p>（《山海经·西次三经》）</p> <p>轩辕不可攀兮，吾将从王乔而娱戏。</p> <p>（屈原《远游》）</p>	<p>黄帝铸鼎于荆山鼎湖，得道而仙，乘龙而上。</p> <p>（《淮南子·原道训》高诱注）</p> <p>黄帝时，虽封泰山，然风后、封臣、岐伯令黄帝封东泰山，禅凡山，合符，然后不死焉。</p> <p>（《史记·封禅书》）</p> <p>黄帝登仙，其臣左彻者，削木象黄帝，帅诸侯以朝之。七年不还，左彻乃立颛顼。左彻亦仙去。</p> <p>（《博物志·史补》）</p> <p>按《荆山记》及《龙首记》，皆云黄帝服神丹之后，龙来迎之，群臣追慕，靡所追思，或取其几杖立庙而祭之，或取衣冠葬而守之。《列仙传》云：黄帝自择亡日，七十日去，七十日还，葬于桥山。山陵忽崩，墓室无尸，但剑舄在焉。此诸说虽异，要于为仙也。</p> <p>（葛洪《抱朴子·极言》）</p>	
西王母	<p>玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。</p> <p>（《山海经·西次三经》）</p> <p>西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑</p>	<p>黄帝得之（指道），以登云天，……西王母得之，坐乎少广。</p> <p>（《庄子·大宗师》）</p> <p>昔嫦娥以西王母不死</p>	<p>昔汉初有四五小儿路上画地戏。一儿曰：歌“著青裙，入天门；揖金母，拜木公。”时人莫知之。唯张子房知之，乃往拜之。子房曰：“此乃东王公之毛童也。所谓金母者，西王母也；木公者，东王公也；仙人拜木公，揖王母。”</p> <p>（《真诰·甄命授》）</p>	

续表

	神 话	仙 话		
		春秋战国	汉 魏	唐 宋
	<p>水之前,有大山,名曰昆仑之丘。……有人戴胜,虎齿,豹尾,穴处,名曰西王母。 (《山海经·大荒西经》)</p> <p>西王母梯几而戴胜,其南有三青鸟,为西王母取食,在昆仑虚北。 (《山海经·海内北经》)</p>	<p>之药服之,遂奔月为月精。 (《归藏》)</p>	<p>……是夜漏七刻,空中无云,隐如雷声,竟无紫色。有顷,王母至,乘紫车,玉女夹馭,戴七胜,履玄琼风之舄,青气如云,有二青鸟如乌,夹侍母旁。下车,上(汉武帝)迎拜,延母坐,请不死之药。……因出桃七枚,母自啖二枚,与帝五枚…… (《汉武帝故事》)</p> <p>西王母位配西方,母养群品,天上天下,三界十方,女子之登仙得道者,咸所隶焉。 (《西王母传》)</p>	
羿、嫦娥	<p>有女子方浴月。帝俊妻常羲,生月十有二,此始浴之。 (《山海经·大荒西经》)</p> <p>帝俊赐羿彤弓素矰,以扶下国;羿是始去恤下地之百艰。 (《山海经·海内经》)</p> <p>尧之时,十日并出,焦禾稼,杀草木,而民无所食。猋猋、凿齿、九婴、大风、封稀、修蛇皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野,杀九婴于凶水之上,缴大风于青邱之泽,上射十日而下杀猋猋,断修蛇于洞庭,擒封稀于桑中,万民</p>	<p>昔常娥以西王母不死之药服之,遂奔月为月精。 (《文选·王僧达〈祭颜光禄文〉》注引《归藏》)</p>	<p>羿请不死之药于西王母,姮娥窃以奔月,怅然有丧,无以续之。(高诱注:姮娥,羿妻。羿请不死之药于西王母,未及服之,姮娥窃食之,得仙奔入月中,为月精。) (《淮南子·览冥训》)</p> <p>“赤水之际,非仁羿莫能上冈之岩”(郭璞注:言非仁人及有才艺如羿者,不能登此冈岭峰岩也。羿尝请药西王母,亦言其得道也)。 (《山海经·海内西经》)</p>	<p>羿烧仙药,药成。其妻姮娥窃而食之,遂奔入月中。 (唐·李冗《独异志》)</p>

续表

	神 话	仙 话		
		春秋战国	汉 魏	唐 宋
	<p>皆喜、置尧以为天子。 (《淮南子·本经训》)</p> <p>羿焉弹日，乌焉解羽？ (《楚辞·天问》)</p>			
舜	<p>舜妻登比氏，生宵明、烛光，处河火泽，二女之灵能照此所百里。 (《山海经·海内北经》)</p> <p>瞽叟与象谋杀舜，使涂廩。舜告二女。二女曰：“时唯其戕汝，鹄汝裳，衣鸟工往。”舜既治廩，旋捐阶，瞽叟焚廩，舜往飞出。复使浚井。舜告二女。二女曰：“时亦唯戕汝，时其掩汝，汝去裳，衣龙工往。”舜往浚井，格其出入，从掩，舜潜出。 (《楚辞·天问》洪兴祖注引《列女传》，今本无)</p> <p>昔者舜作五弦之琴，以歌南风。 (《礼记·乐记》)</p> <p>舜造箫，其形参差像凤翼，长二尺。 (《世本·作篇》王谟辑本)</p> <p>舜作室，筑墙、茨屋、辟地、树谷，令民皆知去岩穴，各有家室。 (《淮南子·修务训》)</p>		<p>舜使虞虎养一紫龙，恒持燕灸示龙而不即与食。龙俯而垂涎，以器盛之，满一合而与食，以为常。又取绘实磨入，紫龙涎色正赤。以画金石，色透金玉中一寸。绘实，仙草也。尧时生于朝堂之前，四时有花成实。 《广博物志》卷四十九引《贾子说林》</p> <p>舜常登苍梧山，曰：“厥金玉之香草，朕用偃息。”自道北，乃五加也，又异名曰金盐。昔西域真人王屋山人，王常言：“何以得长久，何不食石凿金盐？母何以得长寿，何不食石用玉斲？玉斲者，即地榆也。五加、地榆皆是煮石而饵得长生之药也。 《广博物志》卷四十一引《东华真人煮石经》</p>	<p>……故《集仙录》言帝得修身之道，治国之要，瞑目端坐，冉冉乘空而至南方之国，入十龙之门，泛昭回之河，其中有九疑山焉。历数既往，归埋兹山，是则九疑之游，特梦想之所屈者。是以蔡雕《九疑碑》辞乃云：“解体而升。”而胡曾《九疑碑图》且谓今无复墓，然则苍梧之藏有其语而已矣。 (《路史·发挥五·辨帝舜冢》)</p>

续表

	神 话	仙 话		
		春秋战国	汉 魏	唐 宋
禹	<p>鯀窃帝之息壤以湮洪水,不待帝命。帝令祝融杀鯀于羽郊。鯀复(腹)生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。</p> <p>(《山海经·海内经》)</p> <p>禹治鸿水,通轩辕山,化为熊。谓涂山氏曰:“欲饷,闻鼓声乃来。”禹跳石,误中鼓。涂山氏往,见禹方作熊,惭而去。至嵩高山下,化为石,方生启。禹曰:“归我子。”石破北方而启生。</p> <p>(《汉书·武帝纪》颜师古注引《淮南子》,今本无)</p> <p>禹尽力沟洫,导以夷岳,黄龙曳尾于前,玄龟负青泥于后。</p> <p>(王嘉《拾遗记》卷一)</p>	<p>禹学于西王母。</p> <p>(《荀子·大略》)</p> <p>禹东至搏木之地……南至交趾孙朴续橘之国,丹粟漆树,沸水漂漂,九阳之山,羽人裸民之处,不死之乡;西至三危之国,巫山下,饮露吸气之民,积金之山……</p> <p>(《吕氏春秋》)</p>	<p>禹诛防风氏……防风神(应臣)见禹,怒射之……神惧,以刃自贯其心而死。禹哀之,疗以不死草,皆生,是为贯胸国。</p> <p>(《艺文类聚》卷九六引《括地图》)</p> <p>·古有大禹,女媧十九代孙,寿三百六十岁,入九嶷山仙飞去。后三千六百岁,尧理天下,洪水既甚,大禹念之,乃化生于石组山泉。女狄暮汲水,得石于如珠爱而吞之,有娠,十四月生子。及长,能知泉源,代父鯀理洪水。尧知其功如古禹,知水源乃赐号禹。</p> <p>(《绎史》卷十一注引《遁甲开山图》)</p> <p>《灵官经》有《正机》、《平衡》、《飞龟授秩》凡三篇,皆仙术也。吴王伐石以治宫室,而于合石之中,得紫文金简之书,不能读之。……仲尼以视之,曰此乃灵宝之方,长生之法。禹之所服,隐在水邦,年齐天地,朝于紫庭者也。禹将仙化,封之名山石函之中,乃今赤雀衔之,殆天授也。”以此论之,是夏禹不死也。</p> <p>《抱朴子·辩问》</p>	

续表

	神 话	仙 话		
		春秋战国	汉 魏	唐 宋
启	大运山,高三百仞,在天蒙鸟北。大乐之野,夏后启于此饯九代,乘九龙,云盖三层。左手操翳,右手操环,佩玉璜。在大运山北。一曰大遗之野。		郭璞注:《归藏·郑母经》曰:“夏后启筮御飞龙登于人,吉。”明启亦仙也。	
河伯 (冯夷)	从极之渊,深三百仞,维冰夷恒都焉。冰夷,人面乘二龙。 (郭璞注云:冰夷,冯夷也。)		昔者冯夷得道,以潜大川。高诱注:冯夷,河伯也。华阴潼乡堤首里人,服八石得水仙。 (《淮南子·齐俗训》)	
洛神 (宓妃)	吾令丰隆乘云兮,求宓妃之所在。 (《楚辞·离骚》) 宓妃,伏羲氏之女,溺死洛水,为神。 (《文选》卷十九《洛神赋》注引《汉书音义》)		载太华之玉女,召洛神之宓妃。 (张衡《思立赋》)	洛川宓妃,宓牺氏之女也,得道为水仙。 (《塘城集仙录》)

春秋战国时期是我国历史上思想最活跃的时代,各种思想流派围绕着“修身治国平天下”的中心纷纷出现,如孔子、老子、墨子、韩非子层出不穷,出现了“百家争鸣”的空前盛况。这当中有一派专谈“修身”,提出通过修炼可以长生不死的理论。这就是神仙家。如翦伯赞先生所说:“神仙之说……在战国时,就已经发生了。庄子所谓‘真人’就是仙人。因为他所说的真人是‘乘云气,御飞龙,而游于四海之外’,不居在中国本土,并是餐风饮露,不必吃饭就可以活,入水不湿,入火不热,任何刑罚也不得死。”事实上早于《庄子》的《山海经》中就已经记载了仙人的雏形——不死民和不死国、不死树(仙药)。《海外南经》中记载:“不死民在其东,其为人黑色,寿不死。”郭璞注云:“有

员丘山，上有不死树，食之乃寿。亦有赤泉，饮之不死。”《大荒南经》中也记载“有不死之国，阿姓，甘木是食。”最早倡导神仙不死思想的是巫觋，这从《山海经》中可以明显看出，凡是谈到不死药的地方总是与巫联系在一起。如《大荒西经》中说：“有灵山。巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑^①、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”郭璞注曰：“群巫上下此山采之地。”这里的药显然不是指普通的药，而是指不死药。《海内西经》中的记载可佐证明：“开明东有巫彭、巫抵……夹窾窾之尸，皆持不死之药以距之。”到了战国后期，巫分化为二派，“一为方士，一仍为巫。巫多说鬼，方士多谈炼金及求仙”^②。自此以后，方士成了神仙说的专业布道者。巫觋、方士为了宣传神仙思想，编造了许多仙话，如安期生仙话、王子乔仙话、韩众仙话、彭祖仙话等。这些作品情节奇巧、想象丰富，其中的仙人长生不死，餐风饮露，上天入地，且能惩恶除霸、济人助贫，颇受社会各层次民众的青睐，流传广泛，影响渐大。本来已经失去其生存环境的古老神话，在其强大冲击波的冲击下，逐渐走上了仙话化的道路。同时，方士、巫觋为了吸引民众，也利用古代神话在民众意识深处的影响，有意识地对神话进行了改编再创作，渗入了神仙家的思想和想象。当然，我们说在春秋战国时期出现了神话仙话化的情况，还仅仅是开始，或说是萌芽期。第一，数量还不多。从现有古籍记载来看，比较典型的只有黄帝、西王母。第二，完整的作品不多，大多是古代神的身上沾上了仙人的气息，还未完全演变为仙人，神话作品也未演变为仙话。第三，往往出现原始神与仙人化神同时并存、同时流传的复杂情况，如《山海经》中既记载了率应龙、女魃大战蚩尤的黄帝（《大荒北

① 漏掉“巫真”。——本丛书编者注

② 鲁迅：《中国小说史略》，第274页，人民文学出版社，1973。

经》)，又记载了食玉膏的黄帝（《西次三经》）。

汉魏时期是中国历史上神仙信仰的第一个高峰期。由于神仙家宣传的长生不死理论对现实的人们具有无穷的诱惑力，吸引了无数的信徒。无论是位居万人之上的封建皇帝，还是衣不蔽体的庶民百姓，无不对神仙生活孜孜以求，顶礼膜拜。尤其是封建帝王的狂热追求，导致了神仙信仰的迅速蔓延和方士队伍的扩大。秦始皇信仙，“燕齐之士释锄耒”争言话仙，方士于是趋咸阳者以千数，言仙人食金饮珠，然后寿与天地相保^①；汉武帝信仙，“海上燕齐之士，莫不搢腕自言有禁方，能神仙矣。”^②伴随着这种信仰高潮，仙话作品也大量流行，出现了仙话专集刘向《列仙传》、东方朔《洞冥记》、恒麟《西王母传》、葛洪《神仙传》等，“神仙故事弥漫整个朝野，造成了这样一个富丽的神仙故事时代”（汉代）^③。大量仙话的流传，影响到汉魏时期其他文学样式的创作，如汉赋、汉画、汉乐府、魏晋志怪小说、诗歌（其中以游仙诗最为突出）。同样，仙话也更大程度上影响了古老的神话，在朝仙话化发展上向前迈出了一大步，是古代神话仙话化的高峰期。主要表现为：第一，数量多，覆盖面广。大多数古代神话都在不同程度上出现了仙话化的情况。最突出的是《淮南子》一书中，女娲、黄帝、神农、尧、舜、羿、夸父等神话中的显赫大神都成了仙人式人物，如女娲治国：“乘雷车，服驾应龙，骖青虬，援绝瑞，席萝图，黄云络，前白螭，后奔蛇，浮游逍遥，通鬼神，登九天，朝帝于灵门，宓穆休于太祖之下，然后不彰其功，不扬其声，隐真人之道，以从天地之固然。”^④其乘舆、行为酷似仙人，抟土造人、炼石补天的女神形象荡然无存。第二，完成

① 桓宽：《盐铁论·散不足》。

② 《史记·封禅书》。

③ 郭箴一：《中国小说史》，第40页，上海书店1984年3月影印本。

④ 《淮南子·览冥训》。

了从神话到仙话的质的飞跃，出现了完整的仙话作品。一些仙话化趋势出现较早的神话，经过长时间的演变，完成了质变。如西王母在《汉武帝内传》中已成了地道的女仙，她降临汉宫与汉武帝会面的故事也是完完全全的仙话：

四月戊辰，帝夜闲居承华殿，东方朔、董仲舒侍，忽见一女子，著青衣，美丽非常，帝愕然，问之，女对曰：“我墟宫玉女王子登也，向为王母所使，从昆仑来。”语帝曰：“闻子轻四海之禄，寻道求生，降帝王之位，而屡禱山岳，勤哉，有似可教者也。从今百日清斋，不闲人事，至七月七日，王母暂来也。”……至二唱之后，忽天西南如白云起，郁然直来，迳趋宫廷间。须臾转近，闻云中有箫鼓之声，人马之声，复半食顷，王母至矣。悬投殿前，有似鸟集，或驾龙虎，或乘狮子，或御白虎，或骑白麟，或控白鹤，或乘轩车，或乘天马，群仙数万，光耀庭宇。既至，从官不复知所在。唯见王母乘紫云之辇，驾九色斑龙，别有五十天仙，侧近鸾舆，皆身一丈，同执彩毛之节，佩金刚灵玺，戴天真之冠，咸住殿前。王母唯扶二侍女上殿，年可十六七，服青绶之珪，容眸流眄，神姿清发，真美人也。王母上殿东向坐，著黄绵袷襦，文采鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰分头之剑，头大华结，戴太真晨婴之冠，履元璫凤文之舄，视之，年可卅许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世，真灵人也……

以上是故事的开端，接下来是王母设天厨和仙桃招待武帝，让侍女吹奏仙乐，讲述修仙之理，劝戒武帝戒淫欲、乱杀伐和奢侈，授仙书……从中我们感受到的完全是神仙的气势，西王母身上已毫无神话的气息。黄帝的情况也是如此。总体而言，汉魏时期古代神话的仙话化是深刻而广泛的，凡是具有仙话化条件的古代神

话都在该时期出现了变化，基本上完成了神话向仙话演变的过程。自此以后，虽然这种趋势并未减弱，但基本上是作些补充和丰富。

唐宋是我国道教发展的黄金时代，也是神仙信仰的第二个高峰。因为道教“上标老子，次述神仙，下袭张陵”^①，是在神仙信仰的基础上总结、丰富而形成的。正如有位学者所说：“老庄哲学不过是道教吸取来文饰其教的；符篆禁咒不过是一种迷信方术，道教有的教派是不崇尚符篆诸术的；只有神仙信仰才是其核心内容，去掉神仙信仰，也就不成其为道教了。”^② 唐宋统治者推崇道教，迷恋神仙，像唐代皇帝“差不多都是相信炼丹方术的。据清赵翼《二十二史劄记》所载，唐代皇帝因服丹药中毒而死的很多”^③。为了成仙，他们厚待道士、方士，如宋真宗，屡次召见“颇精修养之术”的青华观道士赵自然、“行赤松导引，安期还丹之法”的张无梦、“善服气，得延年”的泰山隐士秦辨、“善服气”的道士贺兰栖真，向他们请教“长久之策”。由于全国上下对道教神仙的迷信，道士们竭力编造仙话作品，出现了不少仙话专集，如沈玠《续仙传》、杜光庭《墉城集仙录》、素子《洞仙传》、王松年《仙苑编珠》、陈葆光《三洞群仙录》、曾慥《集仙传》等。仙话的数量和影响都超过了以往的任何时代。古代神话仙话化虽然在汉魏时期已基本完成，但唐宋时期又作了些补充和丰富。如《墉城集仙录》记载：“洛川宓妃，宓牺氏之女也，得道为水仙。”又如李冗《独异志》记载：“羿烧仙药，药成。其妻姮娥窃而食之，遂奔入月中。”这些都是以往从未出现过的。

① 刘勰：《灭惑论》。

② 李养正：《谈谈道教的几点特征》，《文史知识》，1987年第5期。

③ 卿希泰：《中国道教思想史纲》（下），第365页，四川人民出版社。

二 中国古代神话仙话化的外在氛围

中国古代神话为什么会走向仙话化的演变道路？其原因是错综复杂的。就其外因而言，主要有以下几个方面：

第一，历史的发展，文化环境的演进，迫使古老的神话不得不“修正”自身，以求得生存。

殷商是我国历史上第一个有文字记载的朝代，从甲骨文和出土文物的情况来看，当时的社会状况具有以下特点：（1）生产工具中虽已出现青铜器，但同时还使用石器，在殷商的废墟中还有石器的遗存，说明正处于石器向青铜器转变时期；（2）在盘庚迁都之前，商朝的主要经济形态还是畜牧业，过着游牧的生活，为了生活所需而屡次迁徙，盘庚迁都时说：“先王有命，恪谨天命。兹犹不常宁，不常厥邑，于今五邦？”所谓“不常宁，不常厥邑”，正表明迁徙的原因，是因为生产和生活的原因；（3）根据王国维先生的考证，殷商时期尚处于部落联盟时期，以氏族为单位，各族有独立的组织，由各族的大联合而成为一个部落集团，卜辞中的王，便是这种集团的领袖。王先生在《殷商制度考》中说：“自殷以前，天子诸侯君臣之分未定也。”盘庚迁都以后，因农业的发展，氏族组织逐渐瓦解而演变为家族，私有制也随之出现。从以上三个特点来看，殷商（特别是盘庚迁都之前）属于新石器晚期，大约相当于野蛮期的中级阶段^①。而根据马克思的观点认为神话产生于野蛮期的低级阶段。“在野蛮期的低级阶段，人的高级属性开始发展起来……想象这一作用于人类发展如此之

^① 马克思在《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》中指出：（野蛮期）中级阶段：“麻织品和毛织品以及青铜器和青铜武器，在这个时期也出现于东半球，”“这一阶段告终于冶铁术的发明。”青铜器在商代已经出现。冶铁术则一般认为是出现于商末周初。

大的功能，开始于此时产生的神话、传奇和传说等未记载的文学，而且已给予人类以强有力的影响。”^①可见殷商距离神话产生的时代并不远，还存在神话产生的经济基础、社会基础和思维方式，这一点从甲骨文中记载的祭祀活动中也可以得到证明。因此，当时的情况可能是远古神话在社会上大量流行，而且还有新神话不断产生。只可惜殷商文字的发展还处于萌芽期，甲骨文的书写工具简陋原始，书写过程繁琐，表意能力相当差，文学功能非常有限，因此无法把大量丰富的原始神话用文字记录下来。

到了周朝（特别是春秋战国时代），随着铁器的运用和牛耕的出现，生产力迅速发展，人们征服自然、解释自然的能力也有了很大的提高，特别是此时期宗法家族制度基本确立，国家统治进一步巩固，产生了统治者与被统治者之间严重的阶级对立，人与人，人与社会的矛盾加剧。因此，以反映人与自然之间矛盾为主的神话失去了赖以生存的社会基础，新的神话不可能再产生，古老的神话也面临着何去何从的历史性抉择。

第二，农耕文化的土壤决定了古代神话演变的方向。

自殷商后期始，我国的主要经济生产方式是农业，一般来说农业民族比较重实际、重人的作用。当然由于各民族所处的地理环境不同，不同的农业民族中会产生不同的文化观念，如希伯来民族所处的环境是一片茫茫的沙漠，常常竭尽全力，而收获甚微，因此他们感到人的渺小，感到现实无法改变，于是把希望寄托于来生；而古埃及人的自然条件极为优越，尼罗河水的周期泛滥给两岸带来大片肥沃的黑土，在这些土地上耕种的埃及人花力少而收获多，因此他们感不到人的力量，而崇拜大自然，他们希望来生重临人间享受这美好的一切。我国的情况正处于这二者之

^① 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，第54～55页，人民出版社，1978。

间，条件既不是很好也不是很差，《孟子》中说：“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤不入山林，林木不可胜用也。”虽稍有理想化，但基本上反映了我国古人的生活：只要按时耕种收割，经过辛勤劳动后的成果就能满足生活所需。在这种情况下，人的作用就能充分体现，人们的着眼点是现实而不是来生。由于农业是以土地为对象的，定居成为可能，随着生产力的发展，人类自身的繁殖也快速增长，到周朝宗法家族制度基本确立。这种制度以同居生产为主要特点，夫妻子女、全家老少居住一堂，过着男耕女织的和谐生活。人们能充分享受到天伦之乐，容易使人满足现状、重视现世享受、重视人的长寿。这种观念大概在周朝就已初步形成，《尚书·洪范》中就说：“五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。”周孝王时的“吕壶”铭文中也说：“吕用勾万年眉寿，永命多福。”^①把富、福、寿、禄、多男子结合在一起，构成当时人的价值观。正像鲁迅先生的好友内山完造曾经说的福禄寿是中国人最大的生存宗教。三者之间寿是根本，认为只有长寿者才能充分享受人世间的快乐。这种追求现世享受、追求长寿的思想在周朝形成了一种社会思潮。我们从很多地下发掘出来的彝器铭文中可以看出，希望长寿成了当时人们的普遍愿望，“祈眉寿”“万寿无疆”等语，几乎是每篇铭文中必不可少的内容。正因为有这种思潮，当部分巫覡提出神仙说时，很快便得到了社会的认同，获得了众多的信仰者。也因为这种社会思潮，决定了中国古代神话的演变道路。

从以上的分析来看，在古代神话仙话化的过程中，起决定作用的是我国农耕文化土壤上滋生的重现世享受、重长寿观念。这

^① 郭沫若：《两周金文辞大系图录考释》，第84页，东京株式会社开明堂，昭和7年11月版（即1933年）。

是我国的独特的文化现象。正如英国著名学者李约瑟先生所说：“长寿或长生不老的观念，或青春或永生的概念则只源于中国”，“从希腊作家的著作中就找不到任何有关长生之药和永生的记述”^①。据此可以说明为什么世界各地的神话没有朝仙话方面演变，而惟独中国古代神话走向了仙话道路的原因。

第三，神仙信仰的崛起加速了古代神话仙话化的进程。神仙思想产生以后，由于长生不死的巨大诱惑力，很快在中国大地上形成一种神仙信仰思潮，连著名诗人屈原也高吟“轩辕不可攀兮，吾将从王乔而娱戏”。特别是战国末期，滨海的燕齐地区还出现了几次规模浩大的求仙活动，如司马迁《史记·封禅书》中记载：

自威、宣、燕昭使人入海求蓬菜、方丈、瀛洲，此三神山者，其傳在渤海中，去人不远。患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽皆白，黄金银为宫阙，未至，望之如云，及至，三神山反居水下；临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。

自此以后，求仙活动日趋频繁。“历代统治阶级及封建文人很多信奉神仙道术，从中寻找所追求的东西，淫逸贪欲者好其服食采补之术，愚妄不轨者好其召神劾鬼之法，嗜奇好事者好其恍惚迷离之说，愤世嫉俗者好其清静无为之旨”^②，贫民百姓也在神仙信仰中寄托理想，寻求精神安慰。正是这种狂热的神仙信仰行为，导致了仙话的大量流传。鼓吹神仙学说的方士，为了博得

① 《中国古代金丹术的医药化学特征及其方术的西传》，《中华文史丛论》1979年第3期。

② 郭箴一：《中国小说史》，第40页，上海书店，1984年3月影印。

统治者的青睐和民众的信仰，编造了大量的仙话。这些作品情节结构奇特，内容生动有趣，人物形象优美感人，具有较高的审美价值。古老的神话一方面失去了赖以存在的土壤，另一方面在仙话浪潮的猛烈冲击下不堪一击，逐渐向仙话靠拢。同时，方士也利用神话人物在人们潜意识中的影响，对古老的神话进行了改编再创作，使之逐渐成了仙话。在神仙信仰日渐深入人心的情况下，民众也常常以神仙的特性理解其他神灵，把神仙的特性强加在其他神灵的身上，形成了奇特的中国民间神灵“仙化现象”。在这过程中，神话首当其冲。所有这些，从我们前面所列的表中可以明显看出。

三 中国古代神话仙话化的内在因素

中国古代神话的仙话化，除了上述的外部条件外，还有其内在因素，也就是说两者之间的转化并非偶然，而是有一定的内在联系的。这种联系主要表现在以下三方面：

第一，同属文学散文作品，都具有审美与娱乐价值，其核心都是“文学——宗教”的结合体。神话“产生于史前期低级经济状况下，繁荣于由氏族社会进入阶级社会的特定历史时期，反映了古代人对世界起源、万物变更及社会生活的原始而直观的理解。它不自觉地以拟人化的手法，表现自然界和社会生活，表现人们了解世界、征服世界的追求和过程”^①。有人说神话是原始初民的“百科全书”，有人说神话是原始初民的智慧结晶，皆有一定的道理。神话内涵丰富、厚实、深邃，其中有两方面最值得关注：（1）神话的本质是宗教的。神话与宗教二者产生的先后问题尚有争议，暂且不提。不过二者之间有着不可分割的关系是学

^① 李剑国：《唐前志怪小说史》，第223页，南开大学出版社，1984。

术界公认的。在某些原始的少数民族地区，讲唱神话是非常神圣的，只有在举行宗教仪式时才可讲唱，有些神话甚至是宗教仪式中的颂神词。正如兰克同志所说：“在云南的大多数少数民族中，我们既找不到和原始宗教没有关系的神话作品，也找不到和原始文学没有关系的宗教活动。原始宗教与神话表里杂糅是一种普遍的现象。……若要剔除原始宗教的意思，神话也就不存在了；同样的，如果抽去了神话的内容，原始宗教也就不成其为原始宗教了。”（2）神话的表现方式是“文学的”。它用文学的手法反映了原始初民对宇宙万物的理解。因此，神话的中心结构是“宗教——文学”。当人类的发展进入阶级社会以后，神话失去了其赖以生存的土壤和氛围，它面临着历史的抉择。恰在此时，伴随着神仙信仰的出现，产生了一种崭新的文学作品——仙话。这无疑为神话演变提供了一种契机。首先，仙话也包含宗教（甚至原始宗教）的因素。仙话起初是神仙信仰的产物，是方士为了宣传“神仙可学”思想而创作的。神仙与神虽有本质的差异，但从哲学意义而言都是属于彼岸世界的神灵。仙话中还有许多巫术观念，如认为人吃了某种植物就可延年益寿甚至长生不死，服金者寿如金，服玉者寿如玉，都是原始初民在原始思维支配下的产物。仙话产生的年代距离神话时代还不太遥远，因此某些原始观点在仙话中也有表现，二者有一些相通的地方，为神话的仙话化留下了一条小小的通道。其次，仙话也是叙述性文学作品，讲述神仙的事迹，表现手法基本相同，这也为神话仙话化提供了便利的条件。再次，仙话的创作者大多是巫觋、方士（其前身是巫觋），而神话的主要创作者和传播者正是巫觋。因此，他们大多熟悉古代神话，当人们对古代神话失去兴趣后，便根据人们的审美情趣和心理需求对古老的神话进行改编再创作。这也是古代神话之所以朝仙话化方向演变的一个重要原因。

第二，二者都是“想象——虚构”的产物。神话充满奇特、

天真、幼稚的想象：炎帝之女溺水而死后化为精卫鸟、大禹化熊通轩辕山、女娲用黄土造人、太阳与月亮是兄妹俩、契母吞玄鸟卵而生契、鲧被杀后腹生禹等等。所有这些都是在原始思维支配下，原始人天真烂漫的想象。同样，仙话的想象也非常丰富，朝种暮收、腾云驾雾、叱石成羊、长生不死、上天入地，无奇不有。因此，从类型的角度说，它们都属于幻想性的文学作品，风格基本相同。由于这种创作方法的同一性，为神话向仙话的转变提供了某些先天的便利条件。

第三，具有某些相通的思维方式（至少是在形式上）。在仙话作品中，我们可以找出神话思维的某些痕迹，如不死药与植物崇拜、飞行术与动物崇拜，长生不死与灵魂观念等，其中最典型的是变形规律。

变形在古代神话中的重要作用，正如著名学者卡西尔(Ernst Cassirer)所说：“如果神话世界有任何特色和突出的性格，有任何统治支配的律则的话，那就是变形的律则了。”^①而仙话的基本框架也是在变形规则支配下构成的。仙话中认为人吃了不死药就可以超越形体（肉体）的束缚而长生不死，可以变化万物、役使鬼神，可以上天入地、不受时空限制，如仙人黄初平能使羊变为石头，又可使石头复变为羊；刘政能行分形术，以一人变百人，又能隐形术，将三军将兵变为一片树林或一群飞鸟。葛洪在《神仙传》中说：“仙人者，或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，或化为鸟兽，浮游青云……。”仙人的一切行为无不体现了变形的精神。变形律则同样支配着神话和仙话，表明二者之间有着某种内在联系，也就是说仙话中的变形从某种程度上说是继承了神话中的变形。当然由于神话、仙话产生和流传的时代

^① 引自乐黛军《中国原始变形神话试探》，见《从比较神话到文学》第152页，台湾东大图书有限公司出版。

不同，其思想基础和表现的观念也不相同，因此同是变形的手法，形式相同，但本质内容是有差异的。

神话变形的基础是灵魂不死观念和图腾崇拜。原始人相信万物有灵，灵魂不死，认为灵魂不会随肉体的消亡而消亡，人的肉体消亡了，灵魂将寻找新的寓所。当然，灵魂所寻找的寓所并不是随意的，而是有固定的场所——图腾物。他们认为人生从图腾物，死则复归到图腾中去。如精卫填海神话：“有鸟焉，其状如乌，文首白喙赤足，名曰精卫，其鸣自诒。是炎帝之少女，名曰女娃，女娃游东海，溺而不返，故称精卫。常衔西山之木石以湮于东海。”（《山海经·北山经》）吕思勉先生认为蚩尤、炎帝是一人，而蚩尤又便是少昊^①。少昊氏的图腾，据《左传·昭公十七年》载昭子问少昊氏以鸟名官的事可以断定是鸟图腾。因此，以鸟为图腾的炎帝之女化为精卫鸟，显然有图腾回归的意味。很显然，神话变形所表现的是生与死的混同、人与物的混同，人与万物处于同一水平线上。

仙话的变形反映了灵魂肉体一元论的现念，认为通过肉体的“修炼”达到肉体像灵魂一样永生的功能，是人类试图最后战胜自然、突破自身生理束缚和社会伦理制约的远大理想的反映。变形不再是一种自然和无可奈何，而是神仙们所掌握的一种与外界抗争的武器，人成了掌握变形的主宰。如仙人王次仲拒绝秦始皇诏命化为大鸟展翅而飞、益州老父化为白鹤飞离人间等，与炎帝女化为鸟展现了截然不同的思想和心态。因为仙话时代，生产力有了较大的发展，人的自我意识已经觉醒，人们不再把自己看成是自然的附属或人与自然混同，而且开始把自然视为自身的奴役对象和服务工具，人成了万物的主宰。尽管神话变形与仙话变形有如此大的不同，但从哲学意义上说，二者仍属于同一逻辑系

^① 《古史辨·三皇五帝考》，第368～371页。

统，只是呈现了不同历史时期的不同形态罢了。

四 思考与反思

中国古代神话仙话化是不可辩驳的事实，对此应如何评价？必须把握如下问题：

第一，神话与仙话有质的区别。这主要与二者产生时代不同、表现内容不同、思想认识水平不同、思维方式不同有密切关系^①。遗憾的是我国某些神话学者常常混淆二者之间的差异，把一些仙话和带有仙话色彩的神话当作古代神话来研究，造成了神话研究中的某些混乱现象。如嫦娥奔月，在我国一直当作神话看待，事实上它是典型的仙话作品。首先它产生的年代不会早于封建社会的战国。根据马克思关于神话产生于野蛮期低级阶段的论断，产生于封建社会的嫦娥奔月怎么可能是神话呢？嫦娥是吃了不死药后才奔月的。神话中未曾出现过不死药。而仙话是方士用以宣传神仙学说的作品，吃不死药是成仙的关键。因此，嫦娥奔月属于仙话作品是确凿无疑的。把嫦娥奔月这样的作品作为神话来研究，岂不荒唐？我们有些神话学者常常痛感中国神话的零散、不成体系，这确实是非常遗憾的事，但作为学术研究应该是非常严肃的。不能感情用事，不能生拼硬凑，把本不属于神话的作品归于神话系统。

第二，中国古代神话演变的途径是多种多样的，在史学、哲学等领域都有所反映。仙话化只是其途径之一，而不是惟一的。我们认为中国古代神话仙话化与其它途径相比，所起的作用和影响最大。

第三，古代神话仙话化只是一般情况，并不是全部神话都出

^① 参见拙文《质的区别，神话与仙话》，见《民间文艺季刊》，1988年第4期。

现了这种现象。战国以后仍流传的部分神话，有些就找不到仙话化的影响。因此我们认为可以把它称为中国古代神话演变的一般规律（至少也是一种模式）。

第四，仙化现象是中国民间神灵演变的普遍现象，即使外来宗教——佛教中的菩萨，传到中国后也沾上了仙气，典型的如观音菩萨。

综上所述，古代神话仙话化是我国的独特现象。它的出现既有其独特的外部环境和文化氛围的原因，也有其内在的因素。作为一种历史的存在，应该引起神话学者的重视。

（原载《民间文学论坛》，1992年第1期）

◎ 陈建宪

中国洪水神话的类型与分布^①

——对 443 篇异文的初步宏观分析

陈建宪 (1954~), 男, 湖北省麻城人。现为华中师范大学文学院副教授, 华中师大民间文化研究中心副主任, 中国民俗学会理事。主要从事民间叙事文学及民俗文化研究。代表作有《神祇与英雄》、《神话解读》、《五皇大帝信仰》等。

一 古老中国的新发现

1872 年, 英国学者乔治·史密斯 (George Smith) 从古巴比伦泥板文书上, 找到了《圣经》中挪亚方舟洪水故事的来源, 引起了世界的轰动^②。从那以后, 洪水神话就一直成为国际学术界关注的热点。一百多年来, 各国学者对这个流传极广的古老神话进行了大量研究, 获得了许多成果。目前, 人们在世界各地已发现无以数计形态相似而又各有特色的洪水传说, 并对它的起源、

① 本文得到中国国家社会科学青年基金的资助, 在此致谢!

② 参见 Alan Dundes ed, *The Flood Myth*, pp 29 ~ 48, University of California Press, Berkeley, 1988。

传播与文化内涵等等进行了深入的研究。

人们对洪水神话了解越多，就越觉得它是一个难解之谜。因为它在世界上流传如此之广，以致在没有对世界各民族洪水神话的具体形态与分布进行系统调查研究之前，它的谜底很难彻底揭开。这正如打造一条项链，只有先造好各个链环，才能将它们环环相扣起来。

对国际学术界来说，中国洪水神话至今是一个巨大的缺环。1918年，以善于搜集资料而著称的弗雷泽（Sir James George Frazer），在《旧约中的民间传说》一书中描述了当时世界各国发现的大量洪水神话资料，将其分别归纳为以巴比伦、美洲印第安人和马来群岛为中心的三个洪水神话圈。然而，对于中国，他不无遗憾地说：

特别令人注意的是，在亚洲东部那些非常开化的民族中，例如中国人和日本人中，据我目前所知，在他们卷帙浩繁和古老的文献里，没有发现我们这里讨论的这类大洪水的任何当地传说，即整个人类或大部分人类被淹死的世界性洪水泛滥的传说。^①

1932年，斯蒂斯·汤普森（Stith Thompson）出版了著名的《民间文学母题索引》。在该书的“洪水”（A1010）条下，他列举了几十个国家和民族的资料，而中国却只有两篇异文，就这可怜的两篇，还被认为是从印度传入的^②。

1988年阿兰·邓迪斯教授（Alan Dundes）汇集国际上一百多年来的研究成果，编成论文集《洪水神话》（*The Flood Myth*），

① Sir James George Frazer, *Folk - Lorrin the Old Testament*, Macmillan and co.

② Stith Thompson, *Motif Index of folkliterature*.

书中不仅收入了对《圣经》、巴比伦、印度、希腊等地古代洪水神话的经典研究，还有对美洲、非洲、澳大利亚、东南亚、中亚等广大地区口传洪水神话研究的新成果。可是，有关中国的洪水神话，仍是一片空白^①。

中国 960 万平方公里的辽阔大地，难道真是一块洪水没有波及的伊甸园吗？否！

本世纪初，一些中外学者指出：中国古代文献上的大禹治水、女娲补天，都应该属于洪水神话。1898 年，法国人保尔·维尔（Paul Vial）记述了一篇彝族的洪水神话，这是笔者目前所知外界对中国少数民族洪水神话的最早记录^②。此后，法、英、日等国学者又陆续发表了少数零星的记述。1937 年，芮逸夫《苗族的洪水故事与伏羲、女娲的传说》一文，引用了十多篇异文^③。1942 年，闻一多在《伏羲考》中列出的异文已达 48 篇^④。从四十年代末到六十年代中期，随着对少数民族的调查研究不断深入，大量洪水神话被发现和记录下来。八十年代中期以来，中国开展了规模空前的全国性民间文学普查。据统计，到 1990 年时，已采录到民间故事 183 万篇^⑤，其中有大量的洪水神话与传说。现在，经过一个多世纪的好儿代学人的共同努力，中国洪水

① 参见 Alan Dundes ed., *The Flood Myth*, pp.29 ~ 48, University of California Press, Berkeley, 1988.

② Paul Vial, *Les Loles*, p.8 ~ 9, Changhai, 1899. 转引自芮逸夫《苗族的洪水故事与伏羲、女娲的传说》，载中央研究院《人类学集刊》，第一集，第 174 页，1937。

③ Paul Vial, *Les Loles*, p.8 ~ 9, Changhai, 1899. 转引自芮逸夫《苗族的洪水故事与伏羲、女娲的传说》，载中央研究院《人类学集刊》，第一集，第 174 页，1937。

④ 见《闻一多全集》，第一卷，第 3 ~ 68 页，上海开明书店，1948。

⑤ 钟敬文：《努力开创社会主义民间文艺事业的新阶段——中国民间文艺家协会第五次代表大会会务报告》，《民间文学论坛》1992 年第一期。

神话那丰富神奇的面貌，终于比较完整地展现在我们眼前。

由于大量资料的记录与发表，我们对中国各族洪水神话进行宏观考察的时机得以成熟。这里，笔者就以 443 篇中国洪水神话的异文为基础，运用历史地理学派方法，对其形态进行初步的分析。这些异文来自除福建和山西以外的全国各个省份，涉及 43 个民族，应该说，它们是具有足够代表性的^①。

简单说来，笔者的工作是：首先将这些异文从浩瀚的文献海洋中打捞出来，按民族和发表的时间加以编排；接着，抽取每篇异文中的典型母题，将其采集地点在地图上标出，这样我们就得到了它们的基本形态区别和大概的地理分布；在此基础上，参照有关的历史文化背景，确定主要的故事类型，追踪它们可能的发源地、族属、原型、传播过程、文化内蕴以及与周边洪水神话的关系，等等。这里发表的，只是有关中国洪水神话最主要的几种类型及其分布状况的初步研究。

世界各国的洪水神话，其形态无论是怎样千差万别，都由两个主要内容组成：一是淹灭世界的大洪水；一是洪水后幸存的少数遗民重新繁衍出新的人类。中国洪水神话在内容上一般也由这两部分构成。不过，它们在具体表述方式和细节上又有自己鲜明的民族风格。

中国洪水神话极为丰富，其中影响较大的主要有四个亚型，下面我们就逐一进行介绍与分析。

① 这 443 篇异文的民族分别是：阿昌族 1 篇；白族 8 篇；保安族 2 篇；布郎族 2 篇；布依族 28 篇；朝鲜族 2 篇；傣族 1 篇；德昂族 4 篇；侗族 3 篇；独龙族 7 篇；鄂伦春族 2 篇；鄂温克族 1 篇；高山族 26 篇；仡佬族 8 篇；哈尼族 7 篇；哈萨克族 1 篇；赫哲族 1 篇；汉族 98 篇；回族 3 篇；基诺族 2 篇；景颇族 2 篇；柯尔克孜族 1 篇；拉祜族 13 篇；黎族 6 篇；傈僳族 13 篇；满族 3 篇；毛南族 4 篇；蒙古族 2 篇；苗族 66 篇；仫佬族 2 篇；纳西族 9 篇；怒族 11 篇；普米族 3 篇；羌族 2 篇；畲族 1 篇；水族 5 篇；土家族 8 篇；佤族 3 篇；瑶族 24 篇；彝族 45 篇；蒙族 6 篇；壮族 6 篇；维吾尔族 1 篇。

二 神谕奇兆亚型

这个亚型的洪水神话传说，可以归纳为下述情节梗概：

(1) 神谕与奇兆。两兄妹（或某个人）心地善良（或作了某件好事），神向他们透露了洪水即将到来的消息。有时，神还告诉他们洪水的前兆：a. 石龟（石狮）的眼睛出血（或发红）；b. 城门出血；c. 臼出水；d. 其他。

(2) 遗民。兄妹在大洪水后幸存。避水的方式是：a. 钻进石龟（石狮）肚子里；b. 上山；c. 其他。

(3) 兄妹成亲。为了重新繁衍人类，兄妹二人必须乱伦婚配。他们为此进行了一系列难题考验，占卜天意并获得了证实。这些难题是：a. 分别从山头上滚下一扇石磨，两扇石磨叠在一起；b. 分别从不同山上扔出针和线，哥哥的针穿过了妹妹的线。c. 兄妹分别在两座山头烧烟火，烟子在天上扭在一起。d. 其他。

(4) 再造人类。方式：a. 生育；b. 捏泥人；c. 其他。

我们以一篇河南北部的异文为例，看看这一亚型的现代口传形态：从前，淮阳城北有座石龟桥。伏羲女娲兄妹常从桥边过。一天，伏羲见石龟流泪，就喂了它两个馍馍。石龟忽然开口说话：“好心的人哪，今后每天给我捎一个馍馍吧！”女娲知道了，让哥哥每天捎去两个。一天，石龟告诉他们：马上就要天塌地陷。并让他俩钻进自己肚子里。等兄妹俩在龟肚里吃完以前放进去的馍馍，出来一看，到处是一片白茫茫的水，万物都灭绝了。为了延续后代，哥哥提出与妹妹结婚。妹妹不答应，提出滚磨来试天意。二人从山上各推一扇石磨滚下，石磨在山下合在一起。两人于是成亲。婚后，女娲通过捏泥人再造了人类。

神谕奇兆亚型的洪水神话，似乎是由一些古老的母题在长期传播中逐渐复合而成的。这些母题在汉族古文献上很早就有记

录。它们是：

(1) 与女娲有关的洪水传说。它最早见于汉代《淮南子·览冥训》：“往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不兼载^①，火炎而不灭^②。水浩洋而不息；猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。”

(2) 女娲抟土造人的神话。最早见汉代的《风俗通》：“俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土造人，剧务力不暇供，乃引绳于埴泥中，举以为人。”

(3) 伊尹出生的传说。屈原《天问》中有一段难解的话：“水滨之木，得彼小子。夫何恶之，媵有莘之妇？”对此，汉代的王逸注释道：“伊尹母妊身，梦神女告之曰：‘臼灶生蛙，亟去无顾。’居无几何，臼灶中生蛙，母去，东走，顾视其域，尽为大水。母因溺死，化为空桑之木。水平之后，有小儿啼水涯，人取养之。既长大，有殊才，有莘恶伊尹从木中出，因以送女也。”^③

在这个关于英雄人物神奇出生的传说中，有典型的“神谕”和“奇兆”母题，它们成为这个亚型的标志。如汉代高诱在为《淮南子》中“历阳之都，一夕反而为湖”作注时，提到这样一个传说：“历阳，淮南国之县名，今属江都。昔有老嫗，常行仁义，有二诸生遇之，谓嫗：‘视东城门闾有血，便走，上北山，

① “地不周载”，《诸子集成·淮南子·览冥训》，中华书局，1986。——本丛书编者注

② “火燔炎而不灭”。《诸子集成·淮南子·览冥训》，中华书局，1986。——本丛书编者注

③ 原文应为：“伊尹母妊身，梦神女告之曰：‘臼灶生蛙，亟去无反。’居无几何，臼灶中生蛙，母去，东走，顾视其邑，尽为大水。母因溺死，化为空桑之林。水平之后，有小儿啼水涯，人取养之。既长大，有殊才，有莘恶伊尹从木中出，因以送她。”《文渊阁四库全书·楚辞章句》，王逸注。——本丛书编者注

勿顾也。’自此，姬便往视门闾，闾者问之，姬对曰如是。其暮，门吏故杀鸡血涂门闾。明旦，老姬早往视门，见血，便上北山，国没为湖。”^①这个传说中，主人公也是一个妇人，并且也有神谕和奇兆的母题。不过故事中的老姬得神谕是因为“常行仁义”，带有更多社会伦理色彩；洪水前兆也不是臼出水，而是城门闾出血。到了南北朝以后，这个母题则变成了石龟眼中流血：

和州历阳沦为湖，昔有书生遇一老姬，姬待之甚厚，生谓姬曰：“此县门石龟眼血出，此地当陷为湖。”姬后数往视之，门吏问姬，姬具答之。吏以朱点龟眼，姬见遂走上北山，顾城遂陷焉。今湖中有明府鱼、奴鱼、婢鱼。

梁任昉《述异记》卷一

从我们目前收集到的 39 篇神谕奇兆亚型的异文来看，洪水前兆以石狮眼中出血（发红）最多，共 29 例；其次为石龟（乌龟、金鱼）5 例、石人 3 例、臼与老虎各 1 例。其中出现最早的是臼，然后是石龟。钟敬文先生在“水后兄妹再殖人类神话”中曾经指出：我以为现在汉族流行的这种类型的神话，部分记录中石狮子及其预告灾难等情节，是从较早时代地陷传说中的石龟角色及其作用所蜕变而成的。而明代小说中的石狮子及其预兆作用的叙述，正是现在这种故事有关情节的较早形

① 《淮南子·俶真训》：“夫历阳之都，一夕反而为湖”。高诱注说：“历阳，淮南国之县名，今属江都。昔有老姬，常行仁义，有二诸生过之，谓曰：‘此国当没为湖’。谓姬‘视东城门闾有血，便走上北山，勿顾也’。自此姬便往视门闾，闾者问之，姬对曰如是。其暮，门吏故杀鸡，血涂门闾。明日，老姬早往视门，见血，便上北山，国没为湖”。《诸子集成·淮南子·俶真训》，中华书局，1986。——本丛书编者注

态。在现代同类型神话的另外记录里，那角色仍是乌龟，这是原始说法的遗留。”^① 我们认为这个论断是符合实际的。

(4) 兄妹结婚的情节。其最早文献记录是唐代的《独异志》：昔宇宙初开之时，只有女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民。议以为夫妻，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒曰：“天若谴我兄妹二人为夫妻，而烟悉合；若不，使烟散。”于烟即合。其妹即来就兄。乃结草为扇，以障其面。今时人取妇执扇，象其事也。

神谕奇兆型见于吉、辽、冀、鲁、豫、苏、浙、皖、鄂诸省，河南北部与山东、安徽交界处是其中心区域。据现有资料，这个亚型的异文总数有 39 个，其中除了白族 1 篇、满族 1 篇、回族 2 篇外，其他异文全部属于汉族。显然，这个类型起源于汉族并主要流传于汉族聚居区。其发展演变的大概轨迹可能是：它最初出现于山东、河南交界的有莘氏族故地，是一个与伊尹出身有关的地区性洪水传说。随着时间的推移，这个传说开始向四周传播，在南北朝时已达安徽、浙江和四川，近代又传到了北至吉林、南至湖北的广大区域。在传播过程中，这个传说不断变化，将女娲补天、造人和兄妹结婚的情节连缀在一起，变成一个典型的洪水遗民神话。这种从传说到神话的变化，是这个类型最令人惊奇的特点。因为比较古老的民间故事，一般来说都是从神话向传说转化的。汉族洪水传说向神话转化的原因，很可能是受了周边少数民族的影响。至于这种变化始于何时何地，还需要进一步研究。

^① 钟敬文：《洪水后兄妹再殖人类神话》，《中国与日本文化研究》第一集，第 163 页，中国大百科全书出版社，1991。

三 雷公报仇亚型

这个亚型主要分布于贵州、广西、湖南、四川、云南等地，以贵州省西部为中心，向四周辐射。我们目前得到的这类异文一共有 91 篇，它们来自苗、瑶、布依、侗、仡佬、哈尼、汉、毛南、仫佬、羌、畲、水、土家、壮、黎 15 个民族，其中苗族最多，达 39 篇。所以它是一个属于中国西南少数民族的亚型。

雷公报仇型洪水神话的基本情节，可以概括如下。

(1) 女始祖（名叫巫娘、巫仰、龟婆、榜妹等）下了 12 个（或 6 个）蛋，孵出龙、蛇、虎、雷公、魔鬼以及人类始祖姜央（或名央、阿央、姜良、高比、果本等），他们分管天地。

(2) 雷公与姜央闹矛盾。原因：a. 争夺掌管天地的权力；b. 争官名；c. 比本领；d. 借牛不还；e. 破禁；f. 想吃雷公的肉；g. 其他。

(3) 雷公的被捉与被放。雷公下凡劈姜央，被捉住关在笼子（谷仓）中。姜央因事外出，嘱咐孩子们（名叫伏羲、女娲，或相两、相芒，德龙、巴龙，召亚兄妹，等）看管好雷公。但兄妹俩由于怜悯心（或不懂事）而帮助雷公逃脱了。

(4) 雷公逃走前，送给两兄妹一颗牙齿（或葫芦籽、南瓜籽），叫他们赶快种下，并告诉他们，洪水即将淹没天下。

(5) 雷公发下大洪水，人类全被淹死，只有兄妹俩躲在雷公赠送的牙齿所长出的大葫芦中幸存。

(6) 为了再繁衍人类，兄妹乱伦婚配。婚前以难题占卜天意：a. 各在一座山头滚下一扇石磨，二磨在山下相合；b. 隔河分别扔针和线，线穿进针孔；c. 兄妹绕山追逐（或妹藏兄寻），兄在乌龟帮助下获胜；d. 让踩成几瓣的乌龟或砍成几节的竹子复活；e. 其他。

(7) 妹妹生下一个葫芦（或葫芦形、瓜形的怪胎）。a. 兄将其切碎撒在野外，第二天这些碎片全变为人类。b. 从葫芦中走出许多民族的始祖。

关于雷公报仇亚型的发源地，如果将我们的类型分布图与中国的民族分布图叠合在一起，就会发现这个亚型正好与苗族的分布相重合。人们一般按方言的不同将苗族分为三个支系，即黔东南方言区、湘西方言和川滇黔方言区，他们分别聚居在黔东南、湘西和四川省南部。而雷公报仇亚型的异文也多集中在这几个地区。由于这类故事在黔东南雷公山一带发现最多，形态也最为原始，并且该地区处于这个类型分布的中心，所以我们推测它可能发源于这个地区的苗族之中，然后向四周扩散。

雷公报仇亚型的特点是：首先，它是不折不扣的神话，是有关天地万物来源的系列神话的一部分。例如 1979 年贵州人民出版社出版的《苗族古歌》，分为四组：开天辟地歌、枫木歌、洪水滔天歌、跋山涉水歌，中间两组是洪水神话，与另两组古歌构成一个有着内在联系的系列。即使在未经整理的异文中，也有不少讲到女始祖生十二个蛋或雷公与故事的主人公是兄弟关系。其次，大洪水的起因，是人与神的斗争而不是自然的原因。第三，雷公是故事的主角，他是信仰中的主神。第四，葫芦在故事中有着重要意义，它既是避难的工具，又是人类再造的物质载体。

现在我们还不能确知雷公报仇型起源的具体时间。它的最早记录，目前所知的是英国人克拉克（Samuel R. Clarke）1911 年《在中国西南的部落中》一书记述的“洪水歌”^①。从这个类型已

① Paul Vial, *Les Lotos*, p8~9, Changhai, 1898. 转引自芮逸夫《苗族的洪水故事与伏羲、女娲的传说》，载中央研究院《人类学集刊》，第一集，第 174 页，1937。

经流传到十多个民族并在一些民族（如布依族、壮族、瑶族等）中形成了地区亚型的情形来推测，它的历史一定是非常古老的。以《苗族古歌》为例，它主要流传于黔东南地区，是在“吃牯脏”和过苗年等重大民族节日时，由德高望重的老人、巫师、歌手来演唱的。它一代代口耳相传，我们今天很难确切地说出其产生年代。关于这个亚型的起源、传播以及由此涉及到的西南各民族之间的历史文化关系、古老的文化遗存等，是许多学者极感兴趣并正在努力研究的问题。

四 寻天女亚型

在四川南部的凉山彝族地区、云南四川交界处的纳西族地区以及云南中部的一些地区，有一个非常古老而富有特色的洪水神话亚型流传，我们将它称为寻天女亚型。例如纳西族著名史诗《创世纪》（一译《崇邦统》），就是一个典型代表。下面是其梗概：

- （1）宇宙和人类的最初由来。
- （2）人类的第九代祖先崇仁丽恩有五兄弟和六姐妹，他们相互婚配，秽气污染了天地，天神决定放洪水毁灭人类。
- （3）崇仁丽恩兄妹们开荒犁地，每天白天犁好的地，都被天神派遣（或化成）的大野猪在夜里平复。天神告诉心肠好的崇仁丽恩，大洪水将要到来，要他躲进牦牛皮制成的大鼓中。
- （4）大洪水。人类灭绝，只有崇仁丽恩在牛皮鼓中幸存。
- （5）崇仁丽恩不听神的指点，与一个直眼睛的美丽天女结婚，结果生下了蛇、蛙、猪、猴、鸡等动物和松、栗等植物，没有繁衍出人类。
- （6）天女变为鸟下凡来与崇仁丽恩相恋，后来将他带到天上。
- （7）崇仁丽恩向天女之父求婚，天神对女婿的难题考验：a.

一天砍完九十九片森林；b. 一天烧完九十九片荒地；c. 一天撒完九十九片地的种；d. 在一天内将撒出的种子捡回；e. 寻回五颗被蚂蚁和斑鸠吃掉了的种子；f. 企图在打岩羊时将其害死；g. 企图在打鱼时将其踢下江中；h. 挤三滴虎乳；i. 其他。

(8) 崇仁丽恩在天女帮助下顺利通过考验，获得天女为妻。夫妻二人从天上迁到地下定居，天神以各种动物、植物及粮食种子为嫁妆。

(9) 生下三个儿子。各自成为三个民族（藏、纳西、白族）的祖先。

纳西族《创世纪》非常古老。它不仅在民间口耳相传，而且以象形文字的形式记载在宗教典籍之上，是东巴教的核心经典之一。虽然有关它起源的确切时间，学界现在尚无定说，但研究者们都相信它的历史一定很长。例如，明代正德年间出于纳西族土司木公之手的《木氏宦谱》，在叶古年之前的十多代先祖世系，就录自《创世纪》。其中几个重要年代的说明，也与《创世纪》一致。《创世纪》中不仅记载了纳西族的许多代祖先，而且在其中最后一部分，以送祖宗之魂回先祖住地的形式，记载了纳西族祖先从北到南的迁徙路线，历数了从云南到四川、青海等地的七十多个地名。显然，只有经过漫长时间的积累，这篇史诗才能形成^①。有些学者认为：“它的写定年代大约在纳西族从奴隶社会过渡到封建社会的初期，即公元七世纪至公元九世纪之间。”^②

寻天女型洪水神话除了在纳西族中发现外，在彝族古代典籍和当代口头传说中也广泛流传。例如大小凉山地区流传的彝

① 李近春：《浅谈纳西族史诗〈创世纪〉》，郭大烈、杨世光编：《东巴文化论集》，第353、360页，云南人民出版社，1985。

② 马学良、梁庭望、张公瑾主编：《中国少数民族文学史》，第153页，中央民族学院出版社，1992。

族创世史诗《勒俄特依》，其中的“洪水漫天地”里就说，人类先祖却布居木有三个儿子，他们辛劳地开荒犁地，可天神恩体格兹却每天派使者阿古叶枯变为一头野猪去拱坏他们的地。后来他们捉住了野猪，老大老二要打它。野猪告诉他们说，天神马上要发大洪水，叫他们分别躲在金柜、银柜和木柜中。结果，大洪水后，人类全被淹死，只有躲在木柜中的老三居木武吾幸存。后来，恩体格兹在天地间扯起铜线、铁线作桥梁，居木武吾上天求婚，得到了天神的小女儿为妻，然后回到地下，重新繁衍出人类。

根据有关研究，传说《勒俄特依》是彝族曲涅系著名的大毕摩（即巫师）阿什拉则根据民间口头流传的史诗整理而成，他是吴奇、布兹、舍贴几个家支的祖先，距今已有 30 代，约 750 年^①。据此来看，彝族的寻天女亚型洪水神话也有非常久远的历史。

在我们收集到的异文中，寻天女亚型的异文共 37 篇。其中彝族 20 篇，纳西族 6 篇。此外的 11 篇来自藏、普米、德昂、独龙、拉祜、蒙古等民族，他们或是与彝族、纳西族一样，同是古代南迁的氏羌人的后裔，如拉祜族和普米族；或是采录于与彝族、纳西族杂居的地区，如从四川省木里县采寻到的 3 篇藏族异文和 2 篇蒙古异文。根据这个亚型的分布状况，我们推测：这个类型大约是古代氏羌人从北向南迁徙时所携带的精神行囊之一，据有关研究，他们早在公元前就到达中国西南地区，并分化为不同的支系，形成一些各具特点的不同民族。他们在近两千年艰难的生息繁衍中，通过宗教、民俗等活动，始终保持着他们祖先创造的精神文化遗产。

^① 徐铭：《毕摩文化概说》，左玉堂、陶学良编：《毕摩文化论》，第 31 页，云南人民出版社，1993。

五 兄妹开荒亚型

兄妹开荒型是一个很特别的类型。它的前半截有着寻天女亚型中常见的几兄弟犁地被平复的母题，而后半截却是雷公报仇亚型与神谕奇兆亚型中常见的兄妹结婚再传人类母题。显然，它是一种复合的形态。从我们的类型分布图上也可以看得很清楚，这个亚型的异文正好夹杂在寻天女亚型和雷公报仇亚型的中间地带，集中在川、黔、滇交界处和云南中部楚雄、弥勒彝族聚居地区。我们现在收集到属于这个亚型的异文一共有 30 篇，其中 15 篇来自彝族，10 篇来自苗族，这个统计表明，它极有可能是由这两个民族所传承的不同类型洪水故事，在交叉传播中复合而成的。

关于这个亚型的内容，贵州省西部仡佬族中流传的一首《泡桐歌》，可以作为一个例子。其主要情节是：古代有一家兄妹三人，有一次，他们白天开好的地，到第二天就平复了，他们夜里躲起来看是怎么回事，发现是个白胡子老头干的。原来这老头是太白金星，他告诉这三兄妹马上要发洪水了，叫老大躲进石柜里，老二和他妹妹躲进葫芦里。大洪水后，兄妹经过三个难题考验来测天意：（1）隔河来滚磨；（2）隔河丢簸箕；（3）丢针来穿线；得到确认后成亲。婚后生下一个儿子。天神后来派仙女下凡与其婚配，再造了新的人类^①。

在这首古歌中，前面几个亚型的一些母题被融合在一起。寻天女型中的兄弟开荒，变成了兄妹开荒；避水工具是葫芦，洪水后兄妹难题结婚，这些都是雷公报仇型的典型母题；然而，再造

^① 贵州省安顺地区民族事务委员会编：《仡佬族古歌》，第 34～38 页，贵州民族出版社，1991。

人类又回到了天女下嫁。显然，它是上述两个亚型在传播中发生融混的产物。

兄妹开荒亚型早在 1911 年就被英国人克拉克记录在他的著作中，而且他还是转引别人的讲述，可见这个类型早就存在。在彝族四大创世史诗《阿细的先基》、《梅葛》、《查姆》和《勒俄特依》中，前面两部史诗中的洪水神话部分，都属于兄妹开荒亚型，足见这个亚型的古老与重要。一般来说，这个亚型应该是产生于上两个类型之后。但即使如此，它的历史也不一定就很短。有关这个复合类型的来历，我们还需进一步研究。

六 其他亚型

在我们目前收集到的中国洪水神话传说中，能够清楚地看到其亚型特征的，主要是上述四个亚型，它们的异文数合起来为 196 篇，约占总数的 45%。其他剩下的异文，则分别属于下面几种情况。

一种是在个别民族与有限地域中流传的带有某些独特母题的亚型。例如在白、布依、独龙、哈尼、黎、怒族以及台湾一些土著民族中，各有一些类似如地区亚型的小群异文。它们或是上面四个亚型流传到某些民族和地区后的变体，或是有着自己的独立起源。

另一种是国际型的洪水故事。例如基督教的挪亚方舟故事、伊斯兰教的努哈故事，很早就随着移民和宗教的传播进入中国。古代印度的洪水神话，在中国也早就为人所知。在台湾、海南岛和云南省，有些民族的洪水故事似乎与东南亚地区之间存在着某种联系。这些，都是我们很感兴趣并正努力探讨的问题。

除了上述带有类型性的异文外，在中国，还有大量一般性的洪水故事流传。这些故事大都具有洪水、遗民、人类再造的主要

情节，但是它们却缺乏那种能作为亚型标识的典型母题，因此我们就将它们称之为一般型。这类异文目前在我们的资料库中占有很大比重，达40%左右，并且其中大约三分之一明确指出故事中的洪水就是原始之水。

七 初步的结论

通过以上分析与介绍，我们可以得到一些初步的结论：

(1) 中国是一个洪水神话极为丰富的国家。作为一个古老的农耕民族，中国曾饱受洪水之患，并且至今常常受到洪水的威胁。因此，中国从遥远的古代起就有大量关于洪水的神话与传说产生。更值得特别一提的是，中国的洪水神话不仅有古代的文献记载，而且直到今天还在不少民族与地区以口耳相承的活形态广泛流传。近年来，中国采录发表了数以千计的口传洪水神话记录，这对于世界洪水神话研究来说，是一个重大的发现。它必将对国际洪水神话研究带来新的突破。

(2) 中国洪水神话绝大多数具有世界其他地区洪水神话的一般结构特征，即：认为在远古时曾有一场淹没世界的大洪水发生，在洪水后只有个别人幸存下来，并由他们重新繁殖出新一代的人类。这种情节模式的类同，究竟是由于人类早期生活与思想的相似而产生的巧合呢？还是由于中国与其他国家和民族在相当古老的年代就存在我们现在尚不知道的文化交流呢？抑或是像有些学者所认为的那样，远古时代的确有一场淹没世界的大洪水，今天的人类都是几个侥幸遗存者的后裔？随着今后对洪水神话的研究不断深入，我们可能对中外远古文化关系会有一些新的发现。

(3) 中国洪水神话不仅数量众多，而且形态丰富多彩。各种不同亚型的洪水神话，反映了各民族不同的社会生活与文化性

格，体现了鲜明的民族性。同时，洪水神话又记录着各民族之间的文化交流与融合，投射出我国各族人民血肉相依的历史渊源。例如，中国洪水神话的结尾有一个常见的母题，即许多民族出自同一个始祖，他们都是洪水后那对兄妹所生，或是从同一个大葫芦中出来的。我们都知道，口耳相传的神话是研究前文字社会时期民族历史的珍贵史料，而我国许多少数民族，直到解放前夕仍在这一历史阶段，因此，研究洪水神话，对于了解我国一些民族的族源和他们之间的相互关系，有十分重要的价值。

(4) 在中国洪水神话传说中，有不少异文保持着非常原始的形态。我们将其内容与国外洪水神话略加比较，不难看出这种特色。例如，在著名的巴比伦、希伯来、希腊和印度洪水神话中，人们用来躲避洪水的是人工制造的船只，然而在中国几个最有代表性的洪水神话类型里，避水工具却是葫芦、牛皮等自然物，或是神的保护（石龟、石狮）。尤其值得注意的是，中国洪水神话中人类的再繁衍，多是现实生活中严格禁止的乱伦婚配（兄妹、姐弟、母子、父女），这与西方同类情节中的由夫妻或家庭再传人烟极不相同。其他如难题求婚、葫芦生人、切碎怪胎、泥土造人等等，都是非常原始的母题。中国洪水故事还常常与许多民族的系列创世神话结合在一起，成为其中一个不可分割的组成部分。此外，洪水神话的流传往往与各民族的原始宗教、民俗紧密相联，在有些民族中，甚至只有在某些特别的场合，如祭祖、重大节日时，才能由特定的人（巫师、长老等）来讲述。因此，中国洪水神话也是研究人类早期宗教、民俗、生活方式和思维方式等等的珍贵资料。

总之，中国洪水神话的大批发现，填补了世界洪水神话圈的缺环。对人类早期生活与文化、中国各民族的历史渊源及文化关系、中外古代文化交流等，有着极重要的价值。我们这里虽然对中国洪水神话的类型和分布进行了初步探索，但有关中国的洪水

神话与传说的其他方面，还有很多问题需要进一步深入研究。特别是它们的起源、原型、传播路线、与周边地区的关系、其文化内涵和社会功能等等，将是一代代学人继续努力探险的目标。对此，中国学者有着义不容辞的责任，并一定会作出应有的贡献。

（原载《民间文学论坛》，1996年第3期）

《山海经》的方位模式与书名由来

叶舒宪（1954～ ）男，北京人。中国社会科学院文学研究所研究员，中国比较文学学会常务理事。代表作有《中国神话哲学》、《英雄与太阳：中国上古史诗原型重构》、《〈诗经〉的文化阐释》等17部。

· 问题的提出

我国上古留传下来的典籍为数不算太多，其编纂形式大致可分为两种，一种是语录、作品的集结成书，各篇章之间没有严格的逻辑关系。像《论语》、《孟子》等即为此类。另一种是经过作者或编者安排整理的著作，各篇之间有一定的结构顺序和逻辑关系，或是按照时间先后的展开顺序，如《诗经》中的《颂》部分：商颂、周颂、鲁颂；又如《春秋》始于鲁隐公元年，终于鲁哀公十四年；《周礼》则按天地四季之序；或是按照空间秩序的展开原则，如《说文解字》始于子终于亥，全书蕴含着干支循环之理；《诗经》中的《国风》部分，按十五方国的地域来划分。《山海经》作为最早的文化地理之书，其编排原理当属后一种

情况。

然而,《山海经》一书最令人感到困惑的难题之一就是它的方位顺序。常人早已习惯了按照东、南、西、北、中的顺序来展开平面空间中的五方位。日常语言中也早已沉淀下了“东南西北”连称或“东西南北”对称的习惯用法,以至于让人们觉得四方顺序始于东,终于北是天经地义的通则。唯有在诗歌韵脚或修辞倒置等特殊场合才可看到例外的情况。可是当我们不自觉地带着这种自古及今未尝变易的方位程序去看《山海经》的篇章结构时,问题就会扑面而来。在全书四大部分——《五藏山经》、《海外四经》、《海内四经》和《荒经》之中,唯有《荒经》是依照惯常的东南西北而展开叙述的,另外三个部分的空间顺序都采用了极为罕见的“南、西、北、东、(中)”的模式。具体而言,《五藏山经》始于《南山经》,以下依次为《西山经》、《北山经》、《东山经》和《中山经》;《海外四经》始于《海外南经》,以下依次为《海外西经》、《海外北经》和《海外东经》;《海内四经》始于《海内南经》,以下依次是《海内西经》、《海内北经》和《海内东经》。这就是说,《山经》以“南”为五方之首,以“中”为末;《海经》则以“南”为四方之始,以“东”为末。

这样一种不常见的“南→西→北→东”式的空间展开序列难道是编书者偶然随意的处理结果?从《山海经》全书构成现有形式看,约占全书篇幅四分之三以上的《山经》、《海外四经》和《海内四经》都采纳此种方位序列,所以我们似乎不能说编者是无心的。那么,如果是出于某种特意的安排设计,编书者当有他所依据的原则或理由,使他在全书各篇中都采纳相同的方位展开序列(《海经》部分的《大荒经》和《海内经》通常认为是后人所加,故其方位顺序与原书各篇不同)。这种理由究竟是怎样的呢?

从日常经验中可以知道,人们普遍习以为常的东、南、西、

北依次展开的顺序之所以具有约定俗成的广泛适用性，就因为它在北半球中人们生活经验的一种反映，是太阳运行的视觉印象留在人的感觉知觉中的顺序。一切讲述开天辟地的创世神话都要从光明取代混沌黑暗的视知觉背景上开始，创造主所造的第一个方位总是日出的方位即东方，依次按照南方、西方、北方的秩序完成平面空间的建构。空间的这种顺序模式又对应人们的时间知觉中的早晨、中午、黄昏、夜晚的四阶段顺序，因而自然通过千百万年的经验强化而积淀成某种类似天道法则的东西，成为不证自明的公理和常识。如果违反了这种次序，就好像说“太阳从西边出来”一样让人感到不可思议，必然要被视为反常、异常的现象。

从人类对空间认知的发展历程中看，东西两个方位因为分别是日出日落的标志位置，所以是最先得到确认的。某些少数民族朴素的空间意识中甚至只知道这两个方位，对南和北尚没有明确的指认。这种来自民族学方面的证据也说明，以东方即日出方作为空间方位之首，为什么具有跨文化的普遍性。而《山海经》恰恰违背了这种普遍通则，遵循着另外一套怪异程序，就好像从中午开始一昼夜的时间循环历程，或者从夏天开始一年四季的时间循环一样。我们不能想象：《春秋》的历史不从元年春正月开端；或者《周礼》不按照天官地官春官夏官秋官冬官的顺序编排。

《山海经》历来就被当做一部怪异之书，不仅书中所述的内容有许多荒诞不经、难以考究之处，就连其语言风格和用词习惯也同大多数先秦古籍判然有别。不少人怀疑它是外国古书的汉译或改写，正是以其怪异性的主要理由。然而，即使认可《山海经》原来是域外的地理书，也仍然无法有效地解释其南、西、北、东的方位顺序。因为迄今为止的人类学材料中还找不到具有此种方位序列观念的异文化作品。古今研究《山海经》的学者一般都对这个方位难题采取回避态度，或者根本不把它当成具有研究价值的学术问题来看。萧兵先生在1997年的一篇文稿中说：

“其方向顺序因由，目前还只能阙疑。”笔者拟在前人止步之处尝试做一探索，希望能把问题引向深入。

二 《山海经》的方位顺序与神话图式

从日常经验出发，《山海经》的方位顺序固然不好理解，但若换一种角度看，或许并不显得反常；这就是从图形的角度去理解。自古以来学者大都相信《山海经》的现存文字并非独立产生的，而是依附于已失传的《山海图》而产生的；或者说是配图的文字说明^①。远古以来的平面空间图大都因循着神话思维的空间观，不是按照现代科学的地理观采取上北下南左西右东的空间定位，而是采用上南下北左东右西的模式。这也就是说，古人的地图排位法在水平轴上与今不一致，均为左东右西模式；在垂直轴上更与今人相反，沿袭了神话宇宙观的上南下北模式^②。我们在李约瑟博士的巨著《中国科学技术史》第五卷《地学》开端处，看到有关“科学制图学”与“宗教环宇志”的区分：

可以说，在开始时，无论在东方或在西方，都曾经有过两种不同的传统，一种可以称为“科学的或定量的制图学”，另一种可以称为“宗教的或象征性的环宇志”。欧洲的科学制图学传统虽然在起源上比中国为早，但是后来由于宗教环宇志占了统治地位而完全中断了好几个世纪。^③

① 参看饶宗颐《畏兽画说》，《澄山论萃》，第264页，上海文艺出版社，1996；萧兵：《楚辞文化》，第443～446页，中国社会科学出版社，1990。

② 参看拙著《探索非理性的世界》，第155页，四川人民出版社，1988。

③ 李约瑟：《中国科学技术史》，第5卷第1分册，第8页，科学出版社，1976。

与欧洲的情形不同，中国的科学制图学由东汉张衡开始，一直未中断地延续到近代。可是在汉代以前，神话宇宙观即宗教象征的环宇志仍然是源远流长的空间意识的表现形式，它的突出特点就是以南方为上方，因为太阳运行的高点在南方；以北方为下方或地底，因为太阳西沉地平线以后被初民认为转向了北方，它在夜间按照自西向东的方式继续运行，于次日早晨便重新从东方地平线上升起。按照天人合一的类比逻辑自拟为人间小太阳神的天子，不仅要建造体现太阳运行周期的明堂，作为自己处理朝政的圣所，而且还需要模拟朝日初升的自然景观，坚持天刚破晓就上朝的所谓“早朝”礼制^①。而“南而为王”的古老说法显然是神话方位观政治化的结果。

地处中美洲的墨西哥印第安人查穆拉族也信奉着类似的太阳神话政治观，不同之处是对太阳正午位置的确认。人类学家戈森记录到：

我所调查的查穆拉人坚持说，东方是太阳升起（“露脸”）的地方；北方在平面上与太阳在“中午”的垂直位置相对等。西方是太阳“降落”的地方；而南方则在平面上与太阳在“午夜”的垂直位置相对应。通过这种平面的转换，传统的地方首领得以“像太阳运行那样行动”，而他们这样做，又象征地重申了太阳所决定的时间与空间的周期。^②

戈森还通过神话观念与宗教仪式的象征体系归纳出以“上”为尊、以热为尊、光明为尊、男性为尊的查穆拉人价值观念。关

① 参看拙著《中国神话哲学》第5章第5节“仪式历法与明堂礼仪”，中国社会科学出版社，1992。

② 戈森：《查穆拉人宗教象征中的时空等价关系》，金泽译：《20世纪西方宗教人类学文选》，第262～263页，上海三联书店，1985。

于以“上”为尊，他写道：作为秩序施与者的太阳，其首要性蕴含着另一个象征的区别：“向上”与“向下”相比，“向上”为先。从宇宙论方面看，日益增长的高度与善总是与上升的太阳密切相关；日益减弱的高度与凶总是与降落的太阳密切相联^①。这种以太阳运动轨迹为基准而建构宇宙模型和价值模型的文化现象，不仅是查穆拉人及其玛雅祖先所体现出的特征，而且也是包括阿兹忒克文明、印加文明在内的整个美洲原住民文化的共有倾向。考古学家威廉森所著《天之灵：美洲印第安人的宇宙》^②一书对此做出详实的描述和论证。他举出大量物证来说明印第安人如何利用土冢、石柱、神庙乃至村落的空间布局来象征太阳的运行规则，并藉此来确认自己生存于其中的文化空间之方位秩序。

印第安人以大地为背景的象征图式在华夏文明中获得了较高一级的抽象表现形式，形形色色的八卦图、式盘、规矩镜、《河图》、《洛书》等都是这种用方位图式将宇宙符号化的实例。

大体说来，这类图式都源于神话方位模式，反映的是“宗教寰宇志”的而非科学地图学的空间观。如著名的《先天八卦图》，排列次序以乾为首，构成乾在上，坤在下，离在左，坎在右的方位模型。所谓“先天”，意指这种图式由来最早，甚至在有天地前即已存在，以别于相传由周文王演绎出的六十四卦次序《后天图》。《后天图》的八卦顺序以离为首为上，以坎为下，根据《先天图》，乾为南，坤为北，离为东，坎为西的四正方位，总体上恰与上古神话宇宙时空模式相吻合。古代天文学研究者认为，《先天八卦图》表现了先民空间意识的自觉：

这种空间意识的自觉，渗透在先天八卦的每一卦画中，其每

① 戈森：《查穆拉人宗教象征中的时空等价关系》，金泽译：《20世纪西方宗教人类学文选》，第264页，上海三联书店，1985。

② Ray A. Williamson, *Living the Sky*, Boston, 1984.

一爻的变动都执著地追求天文与时空的依据：根据太阳在空间的移位，光线照射的强弱，地球表面上的接受阳光热量的多少，统一安排卦画的奇偶之象，蓄存天文与空间的信息。

根据这些符号语言，我们可以复制出昼夜运行的不同时段与朝、昼、夕、夜的模拟天象图。比如：☲（离）在先天八卦中为朝日之象，象征一轮红日冉冉升起，它初露地平，天空还处于白昼和黑夜的过渡状态。因此，卦象画成阳中含阴。☵（坎）为日落西山之象，时值黄昏，暮色四起，却又尚有一段光亮时间，因此，卦象画成一阳为众阴包围之象^①。

又如《管子·幼官图篇》，自古号称难解。由郭沫若先生复原为《玄宫图》，分别由上下左右中五部分文字构成，其中“北方文字最多，显示在中央太室之后有寝。东西二厢文字约略相等，形成对称。正南则文字较少，以示坐实向虚之意。此以文字构成一明堂图案，虽属游戏，亦见匠心。”^②从四方位置看，《玄宫图》以上方为夏，下方为冬，左方为春，右方为秋。从时空对应规则出发，可以转换为上南下北，左东右西的右旋时空模式。至于更为神秘的《河图》、《洛书》，且不去追究其年代、作者等聚讼难明的问题，单纯从图式的方位模型看，仍然未超出上南下北、左东右西的神话空间观。

除了上述各种传世文献和资料，新近出土的考古实物为神话空间图式提供了更为确凿的证据。1996年公诸于世的东海尹湾6号墓出土的西汉晚期简牍，在简帛学研究上有重要的意义。其中9号木牍上的《博局占》，对于研究学术界聚讼不已的所谓“规

① 陈江风：《天人合一：观念与华夏文化传统》，第89～90页，三联书店，1996。

② 郭沫若：《管子集校》，《郭沫若全集》历史编，第5卷，第252页，后附玄宫图注二。

矩纹”，提供了新的材料^①。《博局占》的图形是常见的“规矩纹”，显然具有天圆地方的宇宙论象征意义。其中央部位有一“方”字，而在上端特别标识出“南方”二字。“规矩纹”的所有线条旁边，都写着干支，自甲子至癸亥，只有个别误差。我们知道占卜在上古是神巫的职能，占盘图式的选择必有神话宇宙观的深厚传统。《博局占》的方位图式标明上方为南方，这可以旁证《河图》、《洛书》、《玄宫图》一类的方位图式是由来已久的。《山海经》所依附《山海图》理应是这类图式的古老原型。

具有明确方位标志的考古发现，还可以举出 1987 年在河南濮阳西水坡仰韶文化遗址中发现的 M45 墓^②，这里不仅直观呈现出“中华第一龙”的原初造型，为龙文化研究提供珍贵的实物图像，而且也将《山海经》所代表的南西北东中的方位模式之渊源一下子推上推到 6400 年前的石器时代。

西水坡 M45 墓是一个经过精心的方位设计而建成的土墓，平面略似倒置的下方两侧及底边呈弧曲状的凸字。从墓中结构安排看，这种凸字形其实可以视为体现五方空间的亚字形的变体。亚形墓室的南西北东四方各有一具尸体，相对处于亚形中央位置的是由蚌壳摆成的三角形与两根人胫骨组成的“箭头”形图案。该图案呈明显的东西向，与墓室北方陪葬者尸体的安排大体一致，代表着神话宇宙空间观的“纬线”座标。而墓中另外三具尸体和蚌龙蚌虎皆按照并列的南北向排列，呈现为“经线”形式，使整个墓室结构经纬分明，左右对称。

在亚形墓的四方中，南方是墓男主人尸体安放之位，呈仰身直肢，头南足北的位置。主人尸左侧有一由蚌壳摆成的龙形，右侧有一蚌壳摆成的虎形，与后代相传的东方青龙、西方白虎的空

① 李学勤：《〈博局占〉与规矩纹》，《文物》，1997 年第 1 期。

② 濮阳市文管会：《河南濮阳西水坡遗址发掘简报》，《文物》，1988 年第 3 期。

间象征模式完全吻合，也使墓室平面结构的宇宙论意蕴得到凸显。墓室东西两方各有一陪葬尸体，亦呈南北向排列和头南足北位置。西方一侧为 12 岁女性，东方一侧为 12 岁以上性别不明者。考古学家对此种布局感到极大的兴趣，同时也产生了难解的疑惑：“这些尸体的放置情形，和后冈一期文化所见的普通合葬墓不同，是否是死者生前某种关系的表现，如是，是什么关系？”^① 这是目前尚无法回答的难题。

张光直先生根据道教文献中关于承龙虎鹿三跷可以上天入地，与鬼神交往的神秘说法，将西水坡 M45 的动物形象解释为原始道士或巫师作法的辅助性道具。他进一步推论说：“在《商周青铜器上的动物纹样》一文中，我曾提出动物纹样是巫师从事通达天地工作的助手的说法。如果古代艺术上的人兽母题正是巫跷关系的符号，那么充满在中国古代艺术品上的动物纹样便正都是巫师役用的跷。”^② 作为职业人类学家，张先生首先从宗教功能的角度去考虑蚌龙蚌虎与墓主人的关联，其解说富有启迪意义。略作发挥，我们可以确认亚形墓室中的四具尸骨和三种蚌雕造型组成了象征宇宙三维空间的完整系统：四具尸骨分别处在南、西、北、东四边，这是一目了然，无须证明的；蚌形三角与人胫骨构成的箭头形处在四方之中的位置，也较易辨识。代表日出方的蚌龙和代表日落方的蚌虎分别可以象征向上和向下的运动方向，即古文献中常常说到的上天入地。这样，南、西、北、东、中、下、上七方位立体空间象征就由 M45 中的七种物象组合而成。这种借墓室结构模拟宇宙空间的做法在后来的历史上一脉相承地保持下来，值得宗教史和民俗学家做系统研究。这里仅

① 白寿彝总主编：《中国通史》，第二卷，第 170 页，上海人民出版社，1994。

② 张光直：《濮阳三跷与中国古代美术上的人兽母题》，《中国青铜时代·二集》，第 101 页，三联书店，1990。

仅强调一点，西水坡 M45 墓的空间布局表明仰韶文化前期已有了上南下北左东右西的神话宇宙模式，而且也产生了以南方为首为尊的方位价值观念。这就给《山海经》中的方位展开顺序找到了 6400 年以前的发生线索。如果我们承认它是一部“巫书”或至少与巫文化传承有密切关联的话，那么现代考古发现所提供给我们的石器时代巫师的埋葬礼仪现场布局，难道不该给解读“巫书”的今人某种重要启示吗？

三 《山海经》得名由来

陶渊明那流传久远的诗句“泛览周王传，流观山海图”，早已暗示出《山海经》一书又叫《山海图》，至少是图文并行的书籍。这种名符其实意义上的“图书”是如何获得“经”的命名的呢？

考古人所崇奉之经书，如儒家“六经”中的《诗经》、《书经》、《礼经》、《易经》、《春秋经》和《乐经》，原来都不以“经”命名，分别叫做《诗》、《书》（或《尚书》）、《礼记》、《易》（或《周易》）、《春秋》和《乐记》。道家崇奉的《道德经》、《南华真经》原来也只叫《老子》、《庄子》，这表明“经”的地位和名号往往是后人给古书追加上去的，目的在于使这些受到特别推崇的典籍获得高于平常书籍的地位，也就相当于今人所说的“经典著作”。可是，内容性质荒诞不“经”的《山海经》为什么也能有此荣幸被称为“经”呢？尽管它的雅名同它在《四库》分类中“小说”家者下九流的地位极不相称，称其为“经”的做法毕竟从司马迁时代一直因袭到今天仍未改变，而且以后恐怕更不会改变了。

在先秦古书普遍不以“经”称名的现象背景下，《山海经》的得名原由就显得非同寻常了。1973 年出土的马王堆三号汉墓帛书中，在《老子》乙本卷前有四篇古佚书：《经法》、《经》、

《称》、《道原》，产生时期约在战国中期以前。不过这四个书名都是今人为了区别方便而补加的，原文并无名称。所谓《黄帝四经》的总名也是从班固《汉书·艺文志》中找到的，不足以表明先秦著作以“经”为名。这样看来，现在所知的先秦古籍中本来就叫“经”的恐怕除了《山海经》和《墨经》外并不多见。

考“经”之本义，可知这个从糸旁的字多少与丝线、纺织一类事物有关。今本《说文》释“经”为“织也”，略嫌简单。《太平御览》引《说文》又作“织纵丝也”；与今本《说文》释“纬”为“织横丝也”两相对应，可知“经”的概念直接取象于纺织现象中的纵线，与横线即纬线相对而言^①。刘勰《文心雕龙·情采》云：“经正而后纬成，理定而后辞畅。”用经与纬的先后主次关系来比喻说明“理”与“辞”在创作中的关系。把日常生活中取象于纺织的“经”稍加引申抽象，就可以表示直行。《后汉书·梁冀传》：“又起菟苑河南城西，经互数十里。”即用此引申义。还可引申为南北行的道路。《文选·张衡〈东京赋〉》：“经涂九轨。”薛综注：“南北为经”。这一引申是把织机上的纵线拓展到大地表面上的南北纵线了。

西汉礼学家戴德的《大戴礼记》中《易本命第八十一》云：

凡地东西为纬，南北为经。

王聘珍注：“纬，横也。经，纵也。马注《周礼》云：‘东西为广，南北为轮。’郑云：‘轮，纵也。’”^②《康熙字典》“轮”字注：“广轮，地形纵横也。”《国语·越语》“广运百里”。韦昭注：“东西为广，南北为运。”可知“轮”与“运”皆释为纵。《楚辞·

① 桂馥：《说文解字义证》，第四十一，第1119页，齐鲁书社，1987。

② 王聘珍：《大戴礼记解诂》，第13卷，第258页，中华书局，1983。

沉江》注：“经曰纵。”玄应《一切经音义》三引《韩诗》传曰：“南北曰纵。”《周礼·天官·冢宰》“体国经野”疏云：“南北之道谓之经，东西之道谓之纬。”《周礼·春官·大宗伯》疏又云：“二十八宿随天左转为经，五星右转为纬。”以上训诂材料表明，纺机上的纵线表象通过“经”字本义的引申抽象，已被古人普遍认可为南北走向的大地纵坐标。“经正而后纬成”的纺织原理也由此影响到空间方位的价值化类比。新近在长沙出土的战国时期丝织物有绢和锦，经线密度为每厘米80根，纬线密度每厘米44根。

李约瑟写道：“关于什么时候开始第一次用‘经’、‘纬’二字来表示准望坐标的问题，是很难肯定的，但是在制图学家使用这两个字以前，它们曾被用来表示纺织品中的经线和纬线，这是可以肯定的。从秦代开始把地图画在丝织品上这一事实，也许曾经给人们一个启发，使人们认识到采用沿着一条经线和一条纬线找到它们相交位置的办法，可以把一个地点的位置固定下来。”^①这是一个很有启发的见解，只是自秦代开始把地图画在丝织品上的说法已被近年新出土的帛书帛画提前到了战国时代。因丝织品保存的困难，战国以前可能还有我们尚未发现的纺织品地图。比纺织品较易保存的当然要数铜器。“西周重器毛公鼎铭文有‘罍’字，郭沫若以为即‘经’的初文，像《诗经·小雅·大东》‘杼柚其空’，是指织机上卷经线和织物的这类机构。”^②朱熹集传：“杼，持纬者也；柚受经者也。”

用“经”和“纬”这对取法于纺织经验的范畴来表示空间坐标，这不只是远古地图观念的效法模式，在实际的建筑规划中也得到推广应用。《周礼·考工记》云：

① 李约瑟：《中国科学技术史》，第五卷第一分册，第116～117页，科学出版社，1976。

② 白寿彝总主编：《中国通史》，第2卷，第669页，上海人民出版社，1994。

匠人营国，方九里，旁三门。国中九经九纬，经涂九轨；左祖右社，面朝后市。

这虽然可能是营造都城的一种理想化方案，但是其中所透露的经纬秩序的信息却不会是空穴来风。其“经正而后纬成”的空间展开模式亦可为先纵后横的远古地图坐标提供参照。

清代章学诚在《文史通义·经解》中指出，古书称“经”是后儒“以意尊之”或“以意僭之”的结果。他写到：

夫子之述《六经》，皆取先王典章，未尝离事而著理。后儒以圣师言行为世法，则亦命其书为经，此事理之当然也。然而以意尊之，则可以意僭之矣。盖自官师之分也，官有政，贱者必不敢强干之，以有据也。师有教，不肖者辄敢纷纷以自命，以无据也。^①

章实斋对这种“自我崇奉而称经”的现象颇不以为然，他接着批评了《墨经》、佛书翻译称经（如《四十二章经》在天竺并不称“经”）、《老子》称《老子经》（《隋志》）或《道德经》、《庄子》称《南华真经》、《列子》称《冲虚真经》等“以意僭之”的情形。又说到地理类著作称“经”的例子，当区别对待：

地界言经，取经纪之意也。是以地理之书，多以经名。《汉志》有《山海经》，《隋志》乃有《水经》，后代州郡地理，多称图经，义皆本于经界；书亦自存掌故，不与著述同科，其于六艺之文，固无嫌也。

^① 章学诚：《文史通义》，第19页，广陵古籍刻印社，1989。

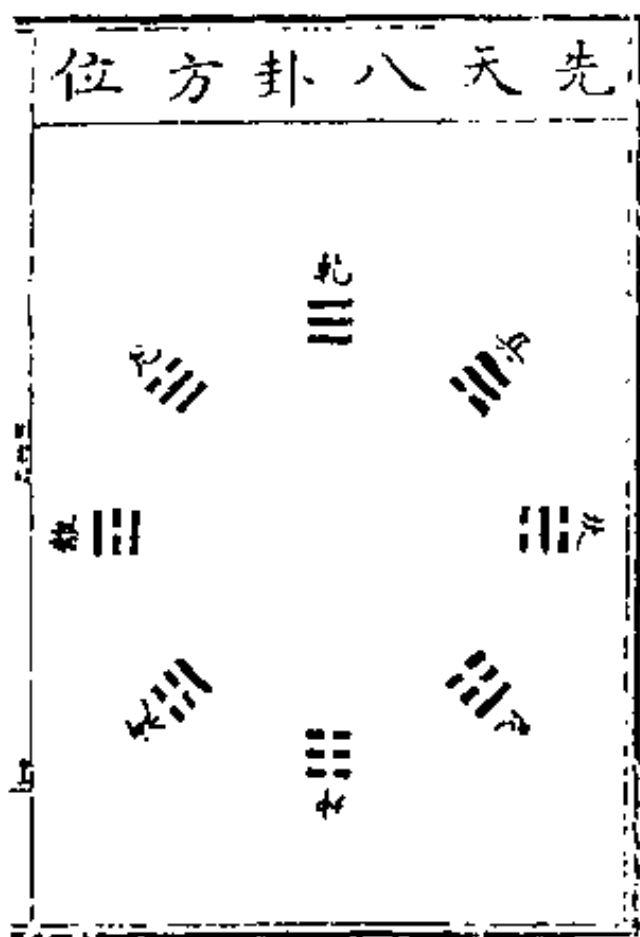


图1 先天八卦方位图

据章氏此说,《山海经》作为地理书而称“经”,显然不是取“经典”之义,而是从“地界言经”的语言现实中类推而成的书名。受章学诚“经纪”说的启发,当代学人袁珂、常征先生也对《山海经》称“经”的现象做出相应的解释:《山海经》之“经”,并非《诗经》、《孝经》、《易经》之经,它不具有“经典”一类含义,而是“历经”“经过”的意思。《山经》便是其述五方之山所经,《海内经》、《海外经》、《大荒经》也是指四海之内、四海之外、四荒之中地之所经^①。笔者以为今人的“经过”一说容易把《山海经》误为游记之类,似不若章氏的“经纪”说贴切。

^① 袁珂:《海经新释》,《山海经校注》,第181页,上海古籍出版社,1980;常征:《山海经管窥》,第5页,河北大学出版社,1991。

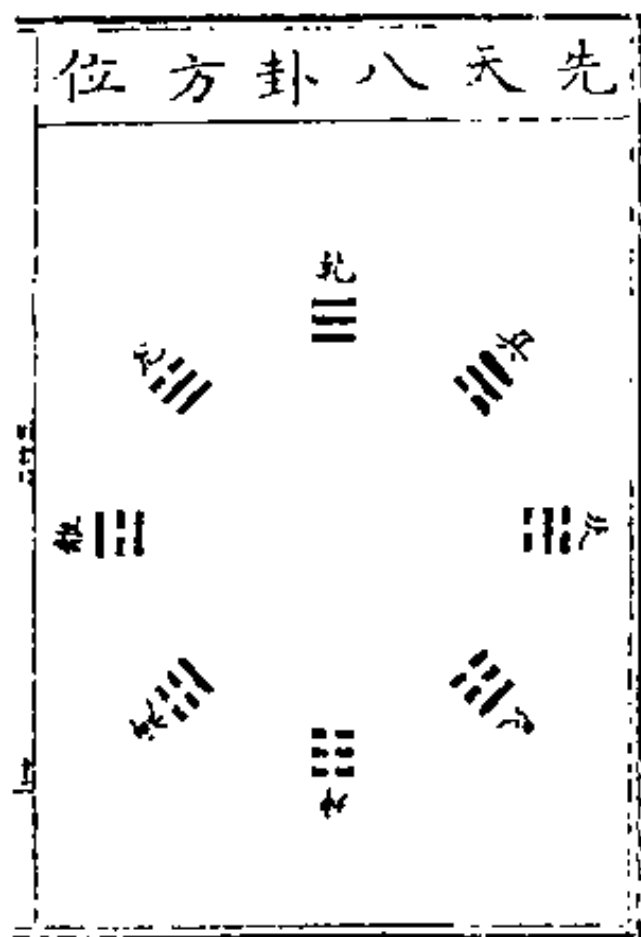


图2 “河图”中五行、方位、相色分配图

“经纪”究竟是什么意思呢？

推考语源，可为章氏之说找出神话背景方面的依据。现代汉语中“经纪”一词通常指管理照料，用为动词，又有“经纪人”之类合成词；在上古汉语中，“经”和“纪”可分别为动词，合起来则又可作名词，指法度、条理秩序。《淮南子·俶真训》：“夫道有经纪条贯”，是作名词。《淮南子·原道训》：“经纪山川，蹈腾昆仑。”这又是作动词用的例子。高诱注云：“经，行也；纪，通也。”把“经纪”与“山川”连用，大致可看出“山海经”的本来意思就是“经纪山海”或“山海之经纪”吧。“山海之经纪”就是山海之条理、秩序。这种条理秩序不是自然得来的，应属人的文化活动之结果。《管子·版法》：“天地之位，有前有后，有左有右，圣人法之，以建经纪。”此话最能说明“经纪”是人为的

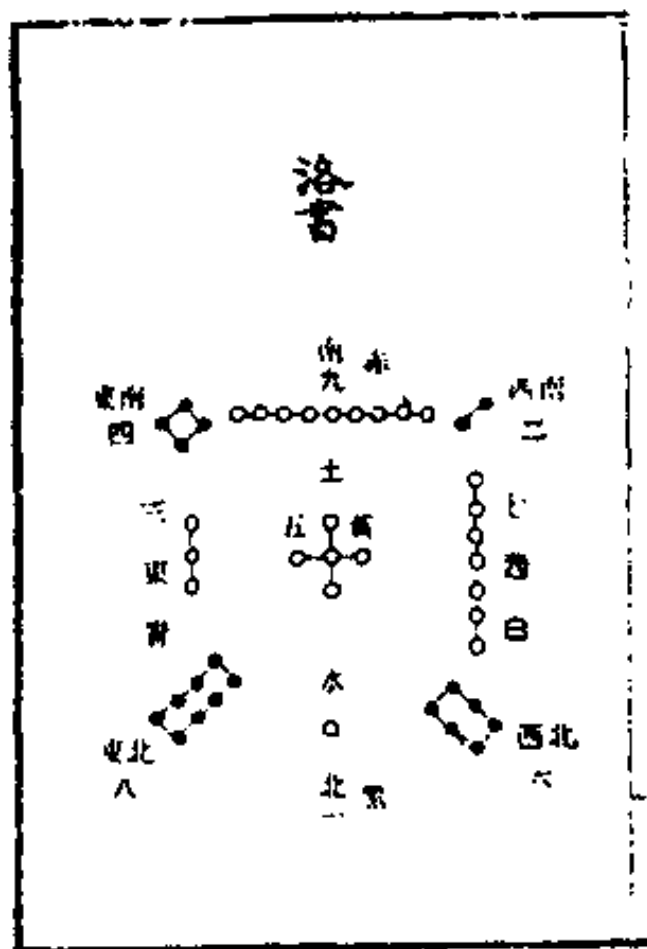


图3 “洛书”中数、方位、颜色分配图

产物，就像纺织机上的经纬并非出于天然。

然而，能够给山川大地确定“经纪”秩序的不可能是凡夫俗子，只能是圣人、圣王一类。这又呼应了大禹为《山海经》始作者的古老传说。刘秀《上山海经表》所云禹益作此书动机，正是为了在“洪水洋溢，漫衍中国，民人失据”的自然灾变情况下，恢复宇宙河山秩序的一种努力。所谓“命山川，类草木，别水土”；所谓“内别五方之山，外分八方之海，纪其珍宝奇物”；都是对“经纪”的恰当说明。笔者曾把洪水神话解说为宇宙秩序变乱或重归混沌的象征表达，而治水神话也就因此具有了第二次创世的意蕴；把洪荒状态转化为陆海分明、山川有别的状态，这就

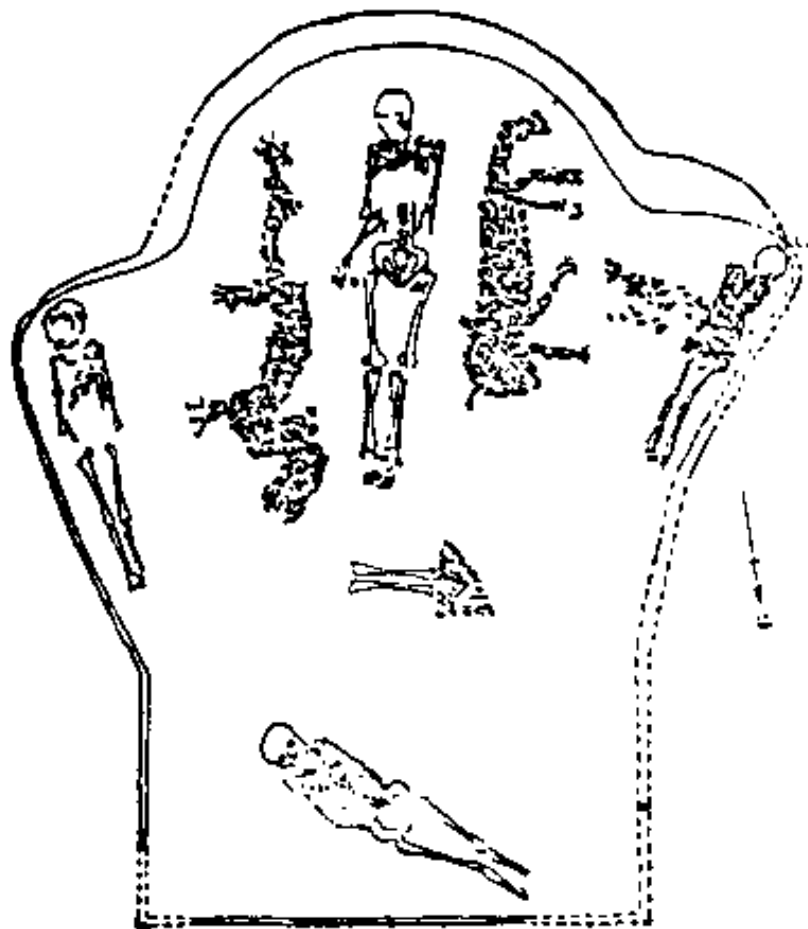


图4 濮阳西水坡 M45 墓结构图

重演了“从混沌到有序”的创世过程^①。治水神话中的主角大禹，在创造主一次创世的神话湮没无闻的情况下，实可视为给九州大地奠定万古空间秩序的第二创世主。有了这个前提，后人心目中的“山海之经纪”也就自然而然地同这位治水英雄（自然秩序的恢复者）和夏王朝创建者（社会秩序的缔造者）联系起来了。这一联系有助于我们理解《山海经》得名的深远神话背景。

（原载《中国文字学》创刊号，华东师大出版社，1999）

^① 见拙著《中国神话哲学》，第338页。

萨满教的自然神与自然神话

孟慧英（1953～ ），女，辽宁沈阳人。中国社会科学院民族所研究员，中国民俗学会理事。代表作有《活态神话——中国少数民族神话研究》、《满族萨满教研究》、《萨满英雄之歌——伊玛堪研究》、《中国北方民族萨满教》等。

十九世纪的古典神话学主要把神话看作是野蛮人慑服于自然威力和由于经验匮乏所产生的“好奇心”而对周围世界采取的阐释方式。而二十世纪人类学家们，由于他们更深刻地研究了各个民族的文化现实，看到原始神话不是前人所说的仅仅作为幼稚的联想，而是具有深刻现实性的现象，因此提出，神话是人类生活的一种手段，一种需要。神话作为与宗教礼仪和世俗生活相辅相成的特殊“意识”形态，不但表现为观念形态，具备某种文化特性和社会意识的历史特征，而且还代表了某个自成一体的宗教和社会生活形态或文化体系。二十世纪的神话研究把学者们带入巫术、仪典的方向，或文化结构的立场，或集体的逻辑或心理象征乃至逻辑象征的方面，他们都把对神话的看法放在它对人类生活的效用和功能上来。

笔者之所以把自然神和自然神话放在同一课题里进行研究，

正是出于这样的学术背景。虽然我们目前还不能够把所有的萨满教神话都与萨满教的纯实践功能联系起来，但神话与法术和礼仪的联系，神话在具体环境中的社会心理功能等，神话的认识作用，在萨满教中，都是不容忽视的可见的文化现实。所以此项探讨，在萨满教的研究中，仍具有理论意义。

若从功能方面对神话的客观性加以判定，那么它的客观性就不会是隐藏于神话中的玄学实在，而是其社会化和经验化的实际作用。在今天看来，这些作用或许是神秘性的，幻想性的，甚至是错误的和荒谬的，是对自然界和人类社会及其相互关系的歪曲反映。历史唯物主义观点告诉我们，认识这些“神秘的东西”，不能用意识本身来说明，精神现象中没有它自身独立的王国，而只有从一定的社会物质生活条件中，才能找到它们产生的根源，才能科学地说明它们的本质。

社会生活本质上是实践的。但在原始社会人类实践活动的初始阶段，由于原始生产力水平的局限，当时的人们只能用与当今时代完全不同的方式进行实践活动（包括世俗的生产活动和巫术活动），与此相适应，他们也以不同的方式解释世界（包括世俗经验和神秘经验方面的，如神话）。在人类自身力量低下的情况下，自然界具有绝对的支配地位，是人间和世界的主宰。猎物的多少、气候的变化、疫病的灾难……一件件祸福难测。畏惧和恐怖困扰着人类，人类生活极不稳定。他们只能把自己的命运维系在大自然的偶发意志上。人们相信自然力量无所不能，相信通过讨好和祈求，能使它欢心，并赐福于自己；若不如此，就会遭到它的惩罚。人们把解决因无力实现生活欲求而感到恐惧和焦虑的希望异化为具有超人间力量的神灵。休谟曾经鲜明地指出：最初的宗教思想不是产生于对自然作用的沉思，而是产生于他们对生活事务的一种关切，产生于连续不断地左右他们精神的希望和恐

惧^①。“超人间的力量”的支配作用和人类对这种力量的依赖是自然神产生的客观基础。就是说，对自然界的信仰同它的某种不确定的力量相关，同人类所需求的主观目的相关，在这样的信仰中自然界的神灵被归结为满足人类具体目的的佑助者和决定者。

如果说对自然界的某种需要是现实世界的某种贫乏的表示，那么对自然神灵的需要就是自然力量的压迫所造成的心理结果。在强大的自然力量面前，人类的希望受到抑制，他们就像一个弱小的婴儿被束缚在坚硬的模子里成长。在当时，人类经验所力不能及的地方，常常是通过巫术和祭礼，以象征的方式达到适应外部世界，安排和调节人类与自然力量之间的矛盾。巫术和祭礼成了人们赖以沟通自然界，甚至幻想去主宰自然的真实工具。在巫术和祭祀的行为过程中，它的信仰观念以象征的形式返回现实，成为一种真实的意识存在。萨满通过灵魂出游或神灵附体感到自己与神相通，获得神灵相助的信心，族人的需求也因此能从神灵那里得到满足。萨满教的巫术由此消除了由于现实中的无能为力而产生的失望感，在虚幻的自我满足中获得心理平衡。萨满教巫术和仪式行为代表了人们幻想出来的各种与自然界的潜在关系以及联系，展示了沟通和利用神灵的手段。或说，这种巫术和仪式是以手段形式存在的。由于它们的约定俗成和象征意义，它又以目的的形式表达了神灵所发生的作用。通过这样的背景，我们不仅可以发现信仰对象的社会意义，而且可以在语言的、形体的、仪式程式的各种表达里发现有关信仰对象的事迹、性格和形象。法国人类学家杜尔干在他的《宗教生活的基本形态》中说道：客体本身、对自然现象的观察本身或所谓自观，并不能产生宗教信仰，而对周围世界的那种纯属谬误的阐释，如不依托于某种现

① 布林·莫利斯著，周国黎译：《宗教人类学》，第191页，今日中国出版社，1992。

实，则无法持久。萨满教的宗教活动就是作用于虚幻的信仰对象的一种现实的、社会化的力量形式。

萨满教普遍存在于氏族社会里，氏族的各种精神需要就是它最现实的宗教基础。如图腾崇拜，作为“图腾”的动物、植物、自然物等既作为氏族的标志和图徽（或象征），又被认为与氏族有血缘关系，是氏族的亲属或祖先；由图腾禁忌和图腾外婚所代表图腾社会体制，在氏族范围内，具有维系其生存的头等价值。图腾神话、图腾仪式、图腾圣地和与图腾相关的生育信仰等，都是导致社会集体情感的动力，这种动力促使宗教——神话的象征成为服务于社会生活的现实方式。图腾神话是对氏族体制的模拟，同时也维系氏族体制。此外图腾神话可以成为社会集团的自我认同和自我神圣化的工具。我们还在一些民族神话中看到有关经济生活的信仰和仪式，天神作为万物灵魂的掌持者，通过赐给前来拜访的萨满以驯鹿和其他动物的灵魂，来保障氏族鹿群繁盛，保障氏族活动的森林里可以猎获的野兽众多。仪式里，动物的灵魂是绒毛类的象征物，在这些民族祭祀的萨满偶像上，保护驯鹿和畜牧业的神灵就是用绒毛线勾勒出来的人形，在它的口袋里还装满了绒线头。

人类的象征思维与进行社会沟通的需要密不可分。象征研究的奠基人恩斯特·卡西雷尔曾说，由于有了象征交流的形式，人类的整个生活就发生了根本性的改变；与其它的动物相比较，人类现在不仅是生活在一个更广阔的现实里，而且还生活在一个新的方面中^①。人是一种文化的存在物。从根本上说，人是运用象征的动物。人运用象征的能力的确被用来当作一种标志，借此将人与动物区别开来。语言，虽然是最为重要的一种象征化，但是人们所使用的象征绝非仅仅语言。许久以来，人们常把宗教视为

① 《宗教人类学》，第303页

一个庞大的象征体系，这不无道理。

以萨满教的自然神话为例，一些看似仅仅作为对自然界解释的神话，在萨满教中，由于不断的集体宗教活动的作用和集体赋予形象上的激情和观念因素，而使它们不但具有不可否认的象征作用，还具有沟通的现实性和宗教的神圣性。在鹰崇拜中，起作用的因素中包含它的活动规律，即它的活动与春来秋归这一自然物候相吻合，从而人们认为它是能够引起一年四季变化的神物。在许多西伯利亚民族，如基里亚克人、雅库特人、萨莫耶德人等那里，三月都被称作鹰月。作为自然界的复苏者，鹰自然也是多产多育之神，不孕妇女通常要向它祈祷求子。在进行这种祈祷之后生出的孩子，被认为是由于鹰本身实际参加了生育活动而出生的，这种孩子通常都被称作“磨生的”^①。天鹅飞来的时候，是冰雪融化的时候，当春季天鹅北归凌空翱翔时，巴尔虎人和布里亚特人便要以洁白的鲜奶祭洒，表示祝福。萨满教春天祭祀多与生育信仰有关，如蒙古族、满族的唤鸟仪式是在万物复苏的春季举行，仪式祈求象征氏族生命灵魂的鸟降临氏族树或氏族水池或氏族领地，再如埃文克人的“搜温坎”的仪式。它是在四月末、五月初，即在鹿产仔的月份进行。搜温坎仪式标志着万物复苏——布谷鸟的第一声鸣叫。仪式中，萨满要到天神那里求取驯鹿的灵魂和万物的灵魂。

萨满教对自然界的运化与喜怒无常有着丰富的想象和描画，在神话中我们看到天神、风神、火神、雷神、雪神、水神、光明神、太阳神等大批自然神既为善，也为恶，既主生，也主死。神灵的性格矛盾对应着自然本身的秩序和矛盾。自然界的无常主要表现在两个方面，一是有序的无常，如寒暑之变，昼夜更替，天

^① 吉林民族研究所编：《萨满教文化研究》，第二集，第252页，天津古籍出版社，1990。

地交接；一是无序的无常，如洪水、天火、飓风、雷雨造成的突然的自然灾害。无常就是变动，萨满教的某些岁时祭礼就是依据自然界的无常进行的。如黑龙江流域野人女真供奉的雪神奇莫尼妈妈，神话描述她：当她酣睡之时，天空明朗静谧，大地草茂花香，雪水消融，涓涓细流，沿山而下，滋养着大地，牲畜肥壮。当她睁眼南望时，就会风雪大作，冰雹成灾，人畜死亡。人们敬她为畜牧女神。神话所描述的情景显然是野人女真生活地区的雪山在季节变化时展现的状貌。人们把这位女神的表现与畜牧生活的生计联系在一起，渴望她变化正常，就像神话所描述的那样。一旦雪山变化异常，人们就要向雪神妈妈请求援救，所以雪祭常常在已经出现灾祸先兆的冬季枯雪之际举行。在雪祭中，女萨满扮演雪神，她飞扬起白雪，向人群，向天空扬撒，象征瑞雪降临。人们张着嘴接雪吞咽，让雪花洒满全身，以示祈福驱魔。就像萨满歌所唱的那样：瑞雪降临了，吉祥的雪呀，幸福的雪呀，灾难远遁，病魔驱走，兽群繁盛^①。像雪神一样，在萨满教神话和宗教的意义中被视为神圣的东西，往往是既善良又邪恶的客体。它们让人既敬畏又恐惧，这种特殊的矛盾心理仍然表现在各民族关于神灵称呼的双重意义上，如赫哲族的色翁，鄂温克族、达斡尔族的霍卓尔、蟒貂等，都具有善恶两重性。

上述自然神话及其相关的仪式说明，任何对社会的物质生活或精神生活有着重要影响的事物都可能成为信仰的对象。象征的不仅与自然界的或外部世界的现象有关，而且有神灵作用上的那些因素和信仰。神话所描述的并非某种遥远和非存在之物，而是作为特定现实关系的一部分，它与仪式中的相关事物和观念不可分离。它们作为一个整体，具有相同的意义和功能。从这个意义上，我们可以说，萨满教神话的实践功能与礼仪具有内在的同

^① 富育光等：《萨满教女神》，第121页，辽宁人民出版社，1995。

一性。

随着原始社会等级制度的发展和阶级社会的出现，自然神话的秩序主题更加鲜明。自然界的无常也经由神灵自身的矛盾的体现转向至上神和其属下的渎神行为之间的斗争。在其中，神话所掌握的每一事物都被划入至上神的管辖范围，而这些事物似乎充满整个世界。神话里，神性和渎神之间的对立，带来一种真实普遍的自然变化结果，这些结果因而有了时间属性和具体内容。在对立斗争带来的变化中，自然现象和神话事件都被编织在不可分割的神话统一体中，它们相互连接，依附在特定的宇宙空间里。这些表明，萨满教的整体观念有所加强。有关这场斗争，有的神话表示，至上神的意志最终是不可抗拒的；或，有的神话则说，渎神的一方带给人类新的文化发明。

强调至上神意志权威性的神话，其社会属性不但在于它反映了社会的生活、伦理模式和一系列社会价值观念，还在于通过神话的反复灌输来向人们提供约束其社会行为的准则和思想原则。可见神话的这些价值具有社会整合功能，即神话使思想法典化，它强化社会道德，确定处世准则，认可种种礼仪，并使社会体制合理化。满族神话《天宫大战》中，对立的神灵各据自己的能量和智慧，它们之间展开了惊心动魄的斗争。渎神的势力吞噬光明与生命，施诡计，耍阴谋，制造混乱。众神为了维系宇宙秩序，全力同破坏者抗衡，并一往无前地惩治它。变混沌为宇宙是该神话的主旨，人们的精神伦理倾向从中得以展现。恶魔耶鲁里能吞噬万物，使浊雾弥天，禽兽丧亡。它的每一次成功，都扰得天昏地暗，日月无光，冰雪盖地，生机无存。耶鲁里行事往往诉诸机巧和诡诈，是个十足的骗子。与它的欺骗和奸诈这类低劣的本能相对，天神阿布卡赫赫则代表了高雅的智慧和神圣的权威。她变化出香气四溢的草地，给万物以生命，给宇宙以温暖和光明。在同恶魔斗争中，天地众神、飞禽走兽都曾是阿布卡赫赫的生死帮

手。每逢阿布卡赫赫遇难，其手下的将帅侍从，舍生忘死，全力救护，每每使她转危为安。如阿布卡赫赫为战耶鲁里，需要吃石补身，壮力生骨。她的侍女白腹号鸟，白脖厚嘴号鸟日夜不停飞往东海采衔九纹石向她供养；在阿布卡赫赫被耶鲁里杀害的一刹那，者固鲁女神变化出光芒四射的芍药花打在耶鲁里的眼睛上，疼得它闭目打滚，吼叫震天，捂着眼睛逃回地穴之中。在与恶魔的最后一战中，阿布卡赫赫搓下身泥变成无数米亚卡神，它们除掉耶鲁里的无敌长角；通天树上的三百女神继而将它赶到水中；水里的鱼母神咬住化成蚯蚓的耶鲁里的尾巴。众神迫使耶鲁里化成黑风逃窜。就在它逃窜之中，又落在德登女神化变的星斗上，女神把它踩入地心，地母之女大力神福特锦将它逮住。它被掐破肤甲，轧漏光气。最后，宇宙女神和众神禽兽齐上阵，一直将它打到再不能扰害天穹地底为止。耶鲁里的失败是众神通力合作的结果。神话里，造物主自己的力量是有限的，它所依赖的是作为神圣秩序执法者的权威，因而代表力量、正义、真理和永恒的秩序。这个神话显然是比较晚期的造物主故事。

创世主观念是神话的基本主题之一，在萨满教里这类神话是极普遍的。同《天宫大战》类似的较晚期的造物主观念，曾流行在许多民族中。随着阶级社会人际关系中的君臣、上下、主仆关系的强化，在神话中，天神之中有了等级，创世主有了侍者和臣属，它越来越像社会的首领或王朝的君王，是民众遵从、尊敬、畏怖、爱慕、祈求的对象。神性观念的这种发展不仅给神话带来了新的活力，也使萨满教祭礼更加重视礼仪的作用，更加正规化、规范化、细密化。在萨满教的祭祀活动中，虽然对创世主的祭祀所见不多，但与这种观念相似的至上神信仰却很明显。各民族的天神祭祀常常成为最主要、规模最大的周期性的祭礼，其中天神的佑护功能也越加全面、强大。在这种萨满教礼仪中，古老的对精灵的恐惧表现变为对神的敬仰，弥漫性的巫术变为规范化

的宗教祭祀，人神交流的巫术意识也向人天和社会秩序方面的道德意识转化。

在与至上神斗争的神话里强调渎神者胜利的观念，往往把渎神的一方看成人间的英雄，他们也受到民间的爱戴和祭祀。这种祭礼中，还带有传播生产生活技艺的功能。满族一则神话说，在到处都是白色的冰，生灵灭绝之时，天神的脑袋上长出了一个“其其旦”（小肉疣），发出了火的颜色。太阳神就住在这天神脑袋的“其其旦”里。拉哈女神私盗天神头上的神火，下凡到冰厚齐天、无法育子的大地。她为大地和人类送来了火种，招来了春天，而她自己却在运神火中被烧成虎目虎耳，豹头豹须，獾身鹰爪，豺狼尾的一只怪兽。她变成赐予人类火种的拖亚拉哈大神，四爪趟火云，巨口喷烈焰，驱冰雪，逐寒霜，驰如电闪，光照群山。人们叫她拖亚拉哈，或叫拖亚妈妈，托亚姑姑。祭祀盗火女神拖亚拉哈的仪式发现于 80 年代初在珲春一带满族中搜集的清光绪十六年（1890 年）《库伦七姓满洲火祭神书》中。《火祭神书》的内容包括：排神、祭天、生火唤词、野祭神词、神树神词、竞火神语、献牲神词、报祭神词等部分，并附有“火祭满语用语”。在这项火祭中，女萨满拖亚拉哈女神的形象是一只口喷圣火的火豹。当它附到女萨满的身体后，女萨满跃上火堆前面的一块高地，咆哮喷火，作出各种刚劲野蛮的舞姿。此时，族人的表情特别肃穆庄严，因为女萨满的祭神舞蹈象征女神盗取太阳天火的壮举。她一来就给部落带来了太阳那样的火光，像暖风一样。火神之光照耀大地上的众部落，滋养和培育了众部落的子孙。拖亚拉哈成功地从天神那里盗取火种，是人们极为敬羨的榜样和效仿的目标。我们不单在火祭中看到与盗火英雄相类似的“取火行为”，还看到拖亚拉哈是现实中使用“火术”技术的指导者，是一位文化英雄。“竞火神语”道：火堆是暗夜的路火，不要害怕，不要哆嗦，火在引着呢，拖亚妈妈在引导你，在你的左

左右右保护你。萨满在虔诚地祈祷，神赋予你力量与神功，一定能使你胜利。人们通过火阵竞赛为的是提高驭火本领^①。

在一些神话描述的天神控制火种的宇宙秩序中，天神并不真的关心人类的用火问题，天神和人类的生活需求之间矛盾重重。当人类对火种和用火技术发生热烈追求时，天神只好权充恶人，以便给人类英雄让路，让盗火英雄堂堂正正、名正言顺地登上天界，到天神那里偷来火种，从而实现对人类火技火术的最高赞扬。盗火神话代表了萨满教渎神思想的萌芽，也表现了萨满文化对原始用火技术的崇拜。满族祭祀盗火女神拖亚拉哈的全套仪式证明，这位盗火女神是创造和掌握用火技术的榜样，是“火文化”的缔造者和传播者。萨满教的盗火神话虽然关联着人类对大自然的崇拜，但是人们对盗火英雄的肯定更多地表现在对人类控制、使用火的技术的实用指导方面。盗火神话与祭祀盗火英雄的仪式是传播北方民族使火技术的一种方式。同这种实用目的相适应的是盗火神话中萨满的“附体”巫术，拖亚拉哈的“虎目虎耳，豹头豹须，獾身鹰爪，猓狸尾”的形象，在萨满文化看来，也是集众神的能力于一身的大神，并且是生命力旺盛的象征，因此萨满歌道：众人非常羡慕你，以至众神都跟着你临降。

生育信仰是萨满教最突出的内容。萨满教区域内雪地寒天，人烟稀少，在恶劣的自然条件下，人类自身繁衍的艰难，使得人们强烈地关注生育与护养后代的问题。乌麦神是广阔区域内许多民族的生育神，她的重要形象就是子宫和母腹及其象征物，它们代表生育出一切生命的母亲女神。萨满教里，人类的生育观念与自然界的勃勃生机发生直接的交织，女性作为赐予生命的神秘力量，与大自然的生命力量被同化为一。女性不但是人种的孕育和生育者，也是整个物质世界的生育者和创造者。几乎所有祭祀火

① 富育光等：《萨满教女神》，第140页。

神、水神、太阳神、石神、星神、天神的仪式，都有祈子、求魂、佑婴的巫术和祭礼，而这些神灵几乎都是女性。人们把对自然物的崇拜变成了对生生不息的自然女神的崇拜，把对自然力的敬畏变成了对自然神灵的信仰。

在神话里，自然的起源变成了诸神的降生，而神灵降生的过程也就成了宇宙起源的过程。各种自然神作为宇宙第一生命，是万物的主宰者和创造者，宇宙间的一切，无论有无形体，都是经由它们的神秘力量派生的。神话中，自然神几乎都是宇宙中最早生成的一个，“第一个”成了神圣力量的象征，它们因此而被认为是众神之首，是超越一般神性的初始力量和最大力量。神话时间，在这里，成为神圣力量，它既表明了神灵的创始地位和能力限度——各种自然力像母亲一样都是生育之源，而且是生力不衰的永恒母体，有着永不枯竭的力量源泉：也规定了自然界的限度和它的神秘统一性——自然神或利用自身的神秘能量或用自己身体的各部分生出世界。它们是宇宙的基原。宇宙的始基在这里被称为各种自然神，萨满教的本体论思想采取的仍旧是拟人的“生成”方式，自然神有生发和引动物体运动的能力。此时，宇宙神意志论和自然物质运化论正处在混融不分的阶段。

从原始形式的内在神论——万物有灵论看世界，万物都充满着神灵（或灵魂），自然界各种创生力和生殖力，被分解成多种多样，不同来源和不同体系的神灵种类，各自具有神秘力量。这种把宇宙的超自然力分解成若干具体形式的多元的、具体的内在神论，显然同原始时代末期较广阔的社会生活、生产活动和较广泛的社会政治、军事、经济交流的状况不很适应。要超越并逐渐战胜这个障碍，就要把那种弥漫和支配宇宙的神秘效力以强烈的、浓缩的形式表现出来。在萨满教晚期的以自然物质为对象的内在神论中，上述情况出现了新的转机。这里，神即自然，神泛同于自然而存在。虽然在神话里自然物质被看作不同自然神本质

的多种表现形式，但已经包含自然物质就是万物之神，自然物质本身（在神话里被说成自然神）就是万物最初本原的观念。就自然神是万物的产生者而言，是能生的自然；就自然界是被产生而言，是派生的自然。能生和派生都是自然本身（自然神本身）的活动，能生的自然的能动力量叫做宇宙灵魂或自然之神。显然这是调和创造神和多神的对立，解决神的统一性和神的多重性质的矛盾，而且使之并存的一种努力。

由于人类实践范围的扩大和随之而来的认识能力的提高，也由于萨满文化同其他文化之间的交流和受其影响，萨满教出现了把宇宙创生的第一因归之于“水、气、火、土”的观念。如维吾尔族用水、土、空气和火四素观念表达宇宙本原论，所谓“三个火、三个水、三个风、三个土，这样才成世界”^①。在许多民族的神话中，水为宇宙之母，或说水是宇宙大神之所以出生的母体、母胎。宇宙神是宇宙水自身运化的结果，是宇宙水孕生的第一生命体。在水中它其大无外，其小无内，能水能气，能呼能吸。在水气相互运化、磨荡中，分出清浊，清的上升，浊的下降，光亮上升，雾气下降，上清下浊，水天一体的混沌被剖判了。有的神话讲，它一而为三化成三界主神，如满族神话中的天神阿布卡三姊妹神。有的则说，由原始物质中出生的宇宙神继续衍生或创造世界。当水、气、火、土等被说成是世界的本原和万物的始基时，萨满教的自然哲学便产生了，这在萨满教发展史上，具有划时代的意义。“水、气、火、土”作为宇宙始基而常存，宇宙间万物都由始基物质构成，天地人都以它们为根，宇宙间所有的有形有相的事物，都有其聚散出入，生灭更迭的运化过程。它们通贯万体，是沟通天地人的无形纽带，宇宙万物因它们

^① H.A. 阿克谢耶夫，孙运来译：《西伯利亚突厥语族民族的萨满教》，《萨满教文化研究》，第二辑，天津古籍出版社，1990。

息息相通，合和相连。一生万物，万物归一，在千差万别的物质或精神形态中它们蕴含着“亲和”的力量。因此水气火有滋养万物之力量。在神话《天宫大战》中，不论是自然神灵还是一般物类，大家同根同源，相依相伴，整个自然界的万事万物在一条互连互动的神秘链条上存在和运用。不但各类物种之间可以息息相通，相互发生作用，就是神灵之间、人神之间、人物之间、神物之间也都如此。原来保持自然生命永恒的根本道理在于保持自然物质的沟通和互补。天神阿布卡赫赫几次被恶魔耶鲁里打败，她的姐妹和助手或是用太阳河水为她补充生命元气，或是用石头之火为她充填生命能量，直到她神力俱足，不可战胜。像阿布卡赫赫一样，生命在变异和流动中发生的衰竭甚至死亡都不可怕，只要借助万物之间共存的永恒的生命物质，就能再生活力，重现生机，直至生生不息。萨满教就是这样看待永恒的。依据这样的道理，萨满教的互补巫术十分兴盛。民间的意在人神互补、驱邪扶正的巫术操作中，使用水、火、石、气、光、声音来达到目的的方法五花八门，至今不绝。万物生同始基，归亦同此，在萨满教里盛行水葬、火葬、天葬，人们企图到自然物质那里获取荣魂、返生之力。我们由此看到萨满教能够在对立现象和完整的循环过程中说明大自然的“常性”。

象征问题研究专家特纳曾经中肯地指出：每一种象征都有含义上的两极分化，其一极，簇集了一类具有自然和生理特点的象征代表物，它们都是与一般的属于感情种类的人类体验有关。这样，它们就产生了愿望和感情。其另一极，聚集了一类与社会组织的原则、与共同组合的种类和与社会结构固有的规范和价值观念有关的代表物^①。我们看到这两极都与社会历史发展中的各种

^① 布林·莫利斯著，周国黎译：《宗教人类学》，第337页，今日中国出版社，1992。

变化因素有关，就是说，象征是一个动态的历史发展过程。宗教信仰和神话也一样，它们的各种功能都有一个合乎历史逻辑的发展脉络，神话与宗教的关系也在这个历史变迁中发生各种变化。尽管我们做了很大努力，去发现某些神话观念和信仰对象之功能的历史特点和历史逻辑，但还远远不够。无论从哪个角度来说，这是一个目前来看还知之甚少的领域，有待于学者们继续深入的探索。

（原载《社会科学战线》，1999年第4期）

◎ 范 利 吴 英

神话研究论文索引

一、为方便检索,以获得更多信息,本丛书为读者编撰了从1901~2000年这一百年间的中国民俗学论文索引,其中有论文、译文索引,也有专著及译著索引。

二、索引编排的基本格式是:

(A) 论文、译文类:论(译)文名/作(译)者名/杂志名/出版年(期)

(B) 著作、译著类:专(译)著名/作(译)者名/出版社/出版年

三、索引体例:以编年为序。论文、著作及报刊杂志均不用书名号,并以公元纪年。1991年4卷3期为:1991(4·3)“·”前为卷数,后为期数。合刊的如:1987年3期、4期合刊的则标为1987(3~4)。

神话历史养成之人物/蒋观云/新民丛报/1903(36)

三皇五帝考/萧澄/史地丛刊(北京高师)/1922(1·2)

“镜花缘”与中国神话/沅君/语丝/1925(54)

中国神话研究/沈雁冰/小说月报/1925(16·1)

中日神话之比较/查士元/小说世界/1927(16·14)

神话研究/黄石/开明书店/1927

关于相同神话解释的学说/Gayley Charles M. 著,杨成志译/民间文艺/1928(3)

中国神话的保存/玄珠/文学周报/1928(6·15~16)

神话学 A.B.C./谢六逸/世界书局/1928

西南民族起源的神话——盘瓠/余永梁/国立中山大学语言历史研究所周刊//1928
(3·35~36)

穆天子传研究/卫聚贤/中山大学语言历史研究所周刊百期纪念号/1929

三皇五帝说探源/蒙文通/史学杂志/1929(1·5)

西王母与西戎(西王母与昆仑山之一)/辰伯/清华局刊/1932(36·4~5)

- 《山海经》及其神话/郑德坤/史学年报/1932(1·4)
- 山海经内大荒经内二经古代帝王世系传说/朱希祖/民俗周刊/1933(116~118)
- 关于中国的植物起源神话/钟敬文/民众教育季刊/1933(3·1)
- 粤南神话研究/刘万章/民俗周刊/1933(112)
- 中国原始神话传说之研究/忆美/国专季刊/1933(5)
- 中国神话之文化史的价值/钟敬文/青年界/1933(4·1)
- 盘古传说试探/杨宽/光华大学半月刊/1933(2·2)
- 极东神话之诸研究/陆万美译/历史科学/1933(6~7)
- 神话论/林惠祥/上海商务印书馆/1934
- 天地开辟与盘古传说的探源/卫聚贤/学艺/1934(13·1)
- 中国神话/胡怀琛/商务印书馆/1934
- 中国民族的神话研究/古铁/中原文化/1934(14)
- 中国民族的神话研究/古铁/中原文化/1935(19)
- 中国神话传说短论/松村武熊著,石鹿译/艺风/1936(4·1)
- 神话演变及其影响/刘北斗/北平晨报历史周刊/1936(12)
- 论山魈的传说和祀典/黄芝岗/中流/1937(1·11)
- 三皇传说之起源及其演变/杨宽/学术/1940(3)
- 槃瓠传说与瑶族的图腾制度/岑家梧/福建文化/1946(1)
- 伏羲考/闻一多/闻一多全集/开明书店/1948
- 高唐神女传说之分析/闻一多/闻一多全集/开明书店/1948
- 台湾及东南亚的同胞配偶型洪水传说/李卉/中国民族学报/1955(1)
- 神话与诗/闻一多/古籍出版社/1956
- 中国古代神话研究之一——中国创世神话之分析与古史研究/张光直/中央研究院民族学研究所集刊/1959(8)
- 亚洲东北与北美西北及太平洋鸟生传说/文崇一/中央研究院民族学研究所集刊/1961(12)
- 创世神话之行为学的研究——神话病原学创议/林衡立/中央研究院民族学研究所集刊/1962(14)
- 女媧传说史实探源/吴泽/学术月刊/1962(4)
- 中国古代十日神话之研究/管东贵/中央研究院历史语言研究所集刊/1962(33)
- 昆仑丘与西王母/凌纯声/中央研究院民族学研究所集刊/1966(22)
- 神话论/林惠祥/台湾商务印书馆重印/1968
- 神话丛话/姜子匡/台北,东方文化供应社/1970

- 日本学者的中国神话研究/王孝廉/大陆/1972(45·1)
- 川南鸛雀苗的神话与传说/管东贵/中央研究院历史语言研究所集刊/1974(45·3)
- 中国原始变形神话试探/乐衡军/中外文学/1974(2·8~9)
- 神话的意境/李亦园/信仰与文化/台北,巨流出版公司/1978
- 关于洪水传说/赵国华/南亚研究/1979(1)
- 东皇太一考/闻一多/文学遗产/1980(1)
- 试论云南少数民族的洪水神话/李子贤/思想战线/1980(1)
- 略说羿射日神话产生的时代/程德祺/群众论丛/1980(3)
- 神话与民间宗教源于一个统一体/潜明兹/北京师范大学报/1981(2)
- 共工神话略谈/高匡藩/学术月刊/1980(12)
- 试论古代神话的发展和演变/武世珍/甘肃师大学报/1980(1)
- 从羿的悲剧看中国原始社会解体/邓启耀/思想战线/1981(1)
- 论民族志在古典神话研究上的作用——以《女娲补天》新资料为例证/钟敬文/北京师范大学报/1981(2)
- 九隆神话探源/赵椿/山茶/1981(3)
- 神话辨义/武世珍/兰州大学学报/1981(4)
- 从神话传说看苗汉两族的历史渊源关系/美逢等/民间文学/1981(8)
- 关于古代神话的断想/冯天瑜/武汉师院学报/1981(1)
- 古代神话特点初探/武世珍/甘肃师大学报/1981(3)
- 楚神话中的九歌性质作用和楚辞《九歌》/孙常叙/东北师大学报/1981(4)
- 中国神话/李福清著,马昌仪译/民间文学论坛/1982(2)
- 《山海经》一书中有关母系氏族社会的神话试析/王珍/中州学刊/1982(2)
- 原始的社会生活是原始神话创作的现实基础/赵东拴/克山师专学报/1982(3)
- 舜和弟象的关系,以及“舜迹”的南移——中国古代神话研究片断/刘敦愿/文史哲/1982(2)
- 神话及神话学/刘魁立/民间文学论坛/1982(3)
- 中国古代神话与史实/朱芳圃遗著,王珍整理/郑州中州书画社/1982
- 略论神话与原始宗教的关系/李子贤/民族学研究/北京民族出版社/1982
- 试论盘古神话/陶立璠/山茶/1982(5)
- 神话论文集/袁珂/上海古籍出版社/1982
- 从母系制过渡到父系制的一场夺子之争——关于周初生民神话的解释/涂元济/民间文学论坛/1982(2)
- 神话的科学基石——马克思神话理论的意义/潘定智/贵州民族学院学报/1983(1)

- 神话与原始宗教关系之演变/潜明兹/云南社会科学/1983(1)
- 动物图腾神话与动物故事管见/潜明兹/思想战线/1983(1)
- 雄虺、应龙和羽蛇——中国和美洲一个神话文学因子的比较/萧兵/淮阴师专学报/1983(1)
- 从狭义神话到广义神话——《中国神话、传说辞典》序/袁珂/民间文学论坛/1983(2)
- 上古神话纵横谈/冯天瑜/上海文艺出版社/1983
- 从神话看“九”字的原始意义/涂元济/民间文学论坛/1983(3)
- 简论我国南方民族的兄妹婚神话/张福三/思想战线/1983(3)
- 论白族神话与密教/赵棣/中国民间文艺出版社/1983
- 还共工的本来面目/华东铨/雷州师专学报/1983(3)
- 太阳的子孙——比较神话文学笔记之一/萧兵/民间文学论坛/1983(4)
- 关于民族起源的神话初探/唐纳/青海社会科学/1983(5)
- 拉法格的神话观/徐华龙/思想战线/1983(6)
- 中国神话研究的兴起——从古史到神话/王孝廉/民俗曲艺/1983(25)
- “夸父逐日”神话新释/龚维英/天津社会科学/1983(5)
- 神话的定义问题/王孝廉编译/民俗曲艺/1983(27)
- 试论广西神话传说中的“食人之风”/杨长勋/广西民间文学丛刊/1983(9)
- “东皇太一”神话考/张一兵/文学遗产/1984(2)
- 试论神话的发展、演变和“消失”/朱宜初/民族文学研究/1984(1)
- 神话美与图腾美/计永佑/云南社会科学/1984(1)
- 神话宗教异同论/徐召勋/阜阳师院学报/1984(1·2)
- 汉族神话的历史化和宗教化初探/许英国/青海民族学院学报/1984(2)
- 中国少数民族神话的体系和分类/陶立璠/民族文学研究/1984(2)
- 神话和宗教的区别/吕晴飞/电大文科园地/1984(2)
- 九隆源流探索——彝族神话研究之一/陶学良/民间文学论坛/1984(2)
- 试论神话范畴的狭义性和广义性/周明/兰州大学学报/1984(2)
- 白族《创世纪》源流初探/杨秉礼/思想战线/1984(2)
- 云南白族龙神话初探/吕稼祥/民族文学研究/1984(3)
- 试论神话与传说的区别/李子贤/山茶/1984(3)
- 再论广义神话/袁珂/民间文学论丛/1984(3)
- 再论神话——原生神话和蒙昧思维/黄惠焜/云南民族学院学报/1984(2)
- 神话发展和演变中的几个问题——兼与袁珂先生商榷/武世珍/民间文学论丛/1984(3)
- 神话的幻想与幻想故事的幻想/杨知勇/山茶/1984(3)

- 天梯神话的象征/张福三等/思想战线/1984(4)
- 婚姻考验和谷种神话——比较神话学笔记/萧兵/思想战线/1984(3)
- 论神话与宗教的区别/王松/山茶/1984(4)
- 漫谈我国神话传说中的石头/吴美荣等/民间文学/1984(4)
- 中国神话内涵简论/李子贤/民间文学论坛/1984(4)
- 试论结构主义的神话观/洪钟/民间文学论坛/1984(4)
- 图腾理论及其在神话学中的应用/阎云翔/山茶/1984(6)
- 关于神话界说问题的讨论/徐纪民整理/民间文学论坛/1984(4)
- 论神话/黄惠焜/民族文学研究/1984(4)
- 马克思恩格斯神话观试探/张铭远/民族文学研究/1984(4)
- 从创世史诗探神话的起源/潜明兹/民族文学研究/1984(4)
- 人祖英雄的形成及其基本特征/杨知勇/民族文学研究/1984(4)
- 神话和神话学——《新大英百科全书》条目摘译/郑凡译/山茶/1984(5、6)
- 盘瓠神话的始作者/龙海清/民间文学论坛/1984(4)
- 西方学者论神话/魏庆征/民间文学论坛/1984(4), 1985(2), 1986(2)
- 神话与科学的交叉点及分界线/郑谦/山茶/1984(5)
- 泰勒、兰、弗雷泽神话学理论述评/阎云翔/云南社会科学/1984(6)
- 从古史到神话——顾颉刚的思想形成、神话研究以及和富永仲基加上说的比较/王孝廉/民俗曲艺/1984(31)
- 中国少数民族神话论文集/田兵、陈立浩/广西民族出版社/1984
- 再谈神话的起源和族属问题/杨继国/宁夏日报/1984年7月7日
- 中国的山魈和巴西的林神——中国与美洲印第安人古代文化近似的又一证据/柯杨/民间文学论坛/1984(2)
- 傣族神话在叙事诗中的创新/冯寿轩/思想战线/1984(4)
- 宇宙起源传说解释/杜而未/文史哲学报/1984(33)
- 中世古代创世神话的异同及其他/严绍璎/东方世界/1985(1)
- 试论苗族始祖神话与图腾/杨正伟/贵州民族研究/1985(1)
- 论神话的起源与发展/杨麟/民间文学论坛/1985(1)
- 女娲、伏羲神话系统考/谷野典之著, 沉默译/南宁师院学报/1985(1~2)
- 洪水神话与造人神话/周德均/民间文学论坛/1985(2)
- 希腊神话研究的哲学倾向和结构主义方法/徐文博/深圳大学学报/1985(4)
- 从“泥土造人”神话的比较看“土”和“人”的关系——“推原神话”学习偶得/彭兆荣/贵州大学学报/1985(2)

- 神话是人类与自然斗争的原始性幻想故事/萧兵/民间文学论坛/1985(2)
- 洪水神话浅谈/杨知勇/民间文学论坛/1985(2)
- 关于少数民族神话传播的研究/陶立璠/中央民族学院学报/1985(3)
- 神的观念与神话——神话基础理论初探/郭精锐/韶关师专学报/1985(2-3)
- 希腊神话与中国神话中几个主要人物的对比/黄春/南风/1985(3)
- 再探神话的起源/潘明兹/民族文学研究/1985(3)
- 神话原型学派批评方法/赖干坚/文学评论家/1985(3)
- 关于神话的发展问题/郑谦/云南社会科学/1985(3)
- 《论衡》中的神话与传说/杨荫深/民间文学论坛/1985(4)
- 论矛盾的神话美学观/曹万生/四川师大学报/1985(4)
- 神话产生的认识基础——兼谈科学幻想不等于神话/郭精锐/学术研究/1985(5)
- 普列汉诺夫的神话观初探/刘锡诚/民间文学论坛/1985(5)
- 中国神话体系简论/谢选骏/民间文学论坛/1985(5)
- 汉族上古“射日”神话浅探/龚维英/学术论坛/1985(6)
- 《山海经》盖“古之巫书”试探/袁珂/社会科学研究/1985(6)
- 信仰中的神话/罗汉田/民间文学/1985(10)
- 《楚辞·天问》中的殷商神话解析/傅锡壬/淡江学报/1986(27)
- 妹榜妹留与女娲——苗汉人类起源神话之比较/陈立浩/贵州民族研究/1986(1)
- 论各族神话中的太阳神/杨昌鑫/中南民族学院学报/1986(1)
- 顾颉刚古史辨神话观试探/张铭远/民间文学论坛/1986(1)
- 《山海经》新探/中国山海经学术讨论会编/四川省社会科学院出版社/1986
- 简论神话与科学的关系/王松/思想战线/1986(2)
- 再论“女娲补天”是抗地震/吴伯田/上海师大学报/1986(2)
- 中国洪水神话结构分析/吕微/民间文学论坛/1986(2)
- 试论布努瑶与汉族远古神话的异同/蒙有义/广西社会科学/1986(2)
- 简论神话系统/乌丙安/辽宁大学学报/1986(2)
- 西南谷物起源神话的类型及其历史内涵/杨琼华/山茶/1986(2)
- 谈西南洪水神话中的木鼓/秦序/山茶/1986(2)
- 神话理论/M.N. 斯杰布林·卡明斯基著, 易方译/民间文学论坛/1986(2)
- 烛龙神话溯源/龚维英/民间文学论坛/1986(2)
- 梦的神话及其对文学的影响/谢谦/四川师大学报/1986(2)
- 神话传说的相似雷同问题/瑞琥/中山大学学报/1986(3)
- 神话研究的对象和范围——评现行“广义神话”论的广义性/武世珍/西北师院学报

- /1986 (3)
- 论我国神话形象发展的三种形态/张福三/思想战线/1986 (3)
- 神话——原型批评的理论与实践/叶舒宪/陕西师大学报/1986 (2~3)
- 从民族文化的比较看中国古代神话不发达的原因/东生/复旦学报/1986 (3)
- 牦牛图腾与藏族族源神话探索/谢继胜/西藏研究/1986 (3)
- 从创世神话的社会作用看神话的本质特征/兰克/云南民族学院学报/1986 (4)
- 从苗族传世古歌看神话思维的神秘性/陈立浩/思想战线/1986 (4)
- 试论神话与民间宗教/陶思炎/民间文学论坛/1986 (4)
- 神话传说的美学特征/张宝坤/人文杂志/1986 (4)
- 兄妹婚神话的再认识/王亚南/山茶/1986 (5)
- 普罗米修斯之火与鲧之息壤/刘晔原/民间文学论坛/1986 (5)
- 论月神嫦娥/陈钧/民间文学论坛/1986 (5)
- 关于西王母传说起源地的探索——也说西王母传说起源于东方/吕继祥/民间文学论坛/1986 (6)
- 兄妹婚神话的象征/蔡大成/民间文学论坛/1986 (5)
- 原始思维在英雄神话中的制约作用——中国少数民族英雄神话与外国英雄神话的比较探讨/叶绪民/民族文学研究/1986 (5)
- 中、日开辟神话比较/张紫晨/民间文学论坛/1986 (5)
- 东西方女儿国神话之比较研究/李子贤/思想战线/1986 (6)
- 火神神话浅析/雷波/山茶/1986 (6)
- 多层次多视角的探索——1985年国内神话研究的动向/谢选骏/文学研究参考/1986 (6)
- 神话的奥秘：下意识结构——列维·斯特劳斯的结构主义神话学评介/朱立元/批评家/1986 (8)
- 神话与民族精神/谢选骏/山东文艺出版社/1986
- 盘古神话及其类型/杜而未/文史哲学报 (35)
- 试谈中国古代神话中龙的起源/顾自力/民间文艺季刊/1987 (1)
- 从几个神话模式看东西文化因子的趋同性/萧兵/深圳大学学报/1987 (增刊)
- 西王母神话源流新证/姚远/民间文艺季刊/1987 (1)
- 论神话与后世神话色彩文学的本质区别——与现代派神话论者商榷/谷德明/西北民族学院学报/1987 (1)
- 论神话类型体系/洪玮/民间文学论坛/1987 (1)
- 洪水型兄妹人祖神话/松原孝俊著,陈晓林译/南风/1987 (1)
- 一篇反映古老历史的神话——关子女媧以石补天的史实/骆宾基/上海社会科学院学

- 术季刊/1987(2)
- 论满族柳祭与神话/富育光/长春师院学报/1987(2)
- 论满族萨满教的天穹神话/王宏刚/民间文学季刊/1987(3)
- 满族始祖神话《三仙女》研究中的几个问题/程迅/学术研究丛刊/1987(4)
- 苗族神话与楚文化的关系/潘年英/贵州民族研究/1987(3)
- 人与神的位置——云南哈尼族与日本倭族创世神话比较/杨万智/民间文学论坛/1987(3)
- 中国神话散亡原因探测/张治安/伊犁师院学报/1987(1)
- 论洪水神话内涵差异性的成因/蔡茂松/民间文学论坛/1987(1)
- 世界文化中的中国神话及其研究/谢选骏/中国文化报/1987年1月14日
- 神话与民族精神的比较研究/谢选骏/深圳大学学报/1987(增刊)
- 浅谈神话和人/毕坚/毕节师专学报/1987(2)
- 人类学派神话观与马克思主义神话观比较——对茅盾同志研究神话观点提几点意见/蔡茂松/雷州师专学报/1987(2)
- 论神话的想象/秦家华/思想战线/1987(2)
- 论仙话及其对中国文学的影响/罗永麟/民间文艺季刊/1987(2)
- 毛南、瑶、汉盘古神话的比较研究/过伟/广西民族学院学报/1987(3)
- 试论宗教、巫术对神话流传的不同作用/翁银陶/民间文学季刊/1987(3)
- 从星象学看洪水神话/韦兴儒/民族文学研究/1987(3)
- 诗化的史实(洪水神话)/杨秀绿/民族文学研究/1987(3)
- 论抗战时期民族学的神话研究——中国现代神话学的新展开/张铭远/民间文学季刊/1987(3)
- 中原神话考察/张振犁/民间文学论坛/1987(3)
- 谈神话特征中所谓“不合理性”/钟福祖/西北民族学院学报/1987(3)
- 苗族与壮、侗、瑶、彝等民族创世神形象之比较研究/王光荣/广西师院学报/1987(4)
- 神话与原始宗教/王尧德/社会科学/(甘肃)/1987(4)
- “正常”与“早熟”儿童之我见——中国神话宏观研究之一/姚远/民间文学论坛/1987(4)
- 神话·图腾及其他/高力/当代文艺探索/1987(4)
- 论水难英雄/陶思炎/民间文学论坛/1987(4)
- 蚩尤神话的原始内涵/张福三/思想战线/1987(4)
- 神话与民俗/郭精锐/中山大学学报/1987(4)
- 蛇神与蛇精——中国神话传说形象演变一瞥/程蔷/文史知识/1987(4)

- 太阳神话的民俗学价值/徐华龙/民间文学论坛/1987(5)
- 神话的复活——也谈文学的神话原型/马小朝/文艺研究/1987(5)
- 《乌古斯传》与突厥神话/张越/民族文学研究/1987(6)
- 从神话中的“雷神”故事看各民族的文学关系/陈立浩/南风/1987(5)
- 汉民族与近邻诸族神话中的若干共同主题/李福清著,一方译/南风/1987(5)
- 谭氏族谱与图腾神话/韩致中/民间文学论坛/1987(5)
- 中国神话(1)/中国神话学会编/中国民间文艺出版社/1987
- 西方神话研究纵谈/徐昌翰/学术交流/1987(6)
- “十日并出”与“羿射九日”/樊一/民间文学论坛/1987(6)
- 《黑白之战》象征意义辨/白庚胜/民间文学论坛/1987(6)
- “大黑天神”的由来/马旷源/民间文学论坛/1987(6)
- 蒙古族“天光”感生神话来源论/阿尔丁夫/内蒙古大学学报/1987(2)
- 瑶族开天辟地神话/杨成志/民间文学论坛/1987(6)
- 盘瓠与盘古传说初探/陈逢源/东吴大学中国文学系系刊(14)
- 试论上古神话旱、雨神芭的演变/龚维英/商丘师专学报/1988(1)
- 兄妹婚神话结构之分解与整合/彭兆荣/贵州大学学报/1988(2)
- 盘古即盘瓠说质疑/彭官章/广西民族研究/1988(2)
- 中国神话宇宙观的原型模式/叶舒宪/民间文学论坛/1988(2)
- 人类诞生神话的萌生、发展与变化/刘城淮/民间文艺季刊/1988(2)
- 东西方“凤凰涅槃”比较研究——对神话中的日、火、鸟关系之综合考察/龚维英/
苏州大学学报/1988(2)
- 神与神话/王孝廉主编/联经出版事业公司/1988
- 神话的思维程序/邓启耀/思想战线/1988(6)
- 神话研究/黄石/上海文艺出版社/1988
- 中国神话史/袁珂/上海文艺出版社/1988
- 中国感生神话起源初探/蒙飞/广西民族学院学报/1988(3)
- 远古神话传说的宇宙论背景/金祖孟/华东师大学报/1988(4)
- 我国原始神话中的农业经济色彩/张福三/思想战线/1988(4)
- 神系、族系的一致性与祖先神话的形成/杨知勇/民间文艺季刊/1988(4)
- 藏族本教神话探索/谢继胜/民族文学研究/1988(4)
- 藏族的山神神话及其特征/谢继胜/西藏研究/1988(4)
- 刑天神话钩沉与研究/赵逢夫/民间文学论坛/1988(5~6)
- 涂山氏的源流和变迁/龚维英/中州学刊/1988(5)

- 神话与汉代神学——王充不理解神话辨/王钟陵/文学评论/1989(1)
- 蚩尤、应龙考辨——中国原始社会蛇、泥鳅氏族之研究/孙作云遗作/民间文学论坛/1989(1)
- 汉画像神话与民俗学/陈江风/民间文学论坛/1989(1)
- 商契降生神话传说初探/张启成/贵阳师专学报/1989(1)
- 《楚辞·天问》中的殷商神话解析/傅锡壬/淡江学报/1987(27)
- 对《生民》的神话学批评/天杏子/山东教育学院学报/1989(3)
- 略论满族萨满教神话/傅英仁/民间文学论坛/1989(2)
- 女岐考——一个失落了的南楚日月神话/王从仁/民间文学论坛/1989(4)
- 藏族创世神话散论/琼珠/民间文学研究/1989(2)
- 藏族天梯神话/林继富/民族文学研究/1989(4)
- 活态神话研究的历史基础/孟慧英/民族文学研究/1989(1)
- 中国神话散失的原因试探/关序华/荆门大学学报/1989(1)
- 关于神话与文学的关系/苏晓星/南风/1989(1)
- 从创世神话看原始人对自我力量的意识/林继富/民间文学论坛/1989(1)
- 神·鬼·人——三位一体的神话结构/周明/民间文学论坛/1989(1)
- 神话的证词——东西方民族心理演变规律初探/姚宝琯/民间文学论坛/1989(1)
- 中国神话的源与流/袁珂/社会科学战线/1989(1)
- 在神话历史发展的表象背后——略谈反抗神话之内涵/夏天阳/上海大学学报/1988(6)
- 我国主神与希腊主神的根本区别/陈守成/民间文学论坛/1989(1)
- 华夏神话与渔农经济/陶思炎/民间文学论坛/1989(1)
- 中原洪水神话管窥——兼谈神话与民间文化的研究问题/张振犁/民间文学论坛/1989(1)
- 关于广义神话的探讨——读谷德明《中国少数民族神话》/袁珂/社会科学研究/1989(1)
- 浅谈赫哲族鱼龙神话/黄任远/黑龙江民族丛刊/1989(1)
- 土家族族源神话初探/彭林绪/鄂西大学学报/1989(1)
- 神话对戏剧影响初探/刘昌年/民间文学论坛/1989(1)
- 神话的思维形式因素/邓启耀/云南社会科学/1989(1)
- 洪水·契约·石碑/罗汉田/民间文学论坛/1989(1)
- 试析神话起源中的同和异/周均美/中国社会科学院研究生院学报/1989(2)
- 哈尼族神话中的不死药与不死观/史军超/民族文学研究/1989(2)
- 鱼——哈尼族神话中生命、创造、再生的象征/李于贤/思想战线/1989(2)

- 从“盘古之谜”到中国原始创世神话之谜/叶舒宪/民间文艺季刊/1989(2)
- 昆仑神话与萨满文化/吕微/民间文学论坛/1989(3)
- 结构社会主义神话学浅谈/叶舒宪/文艺报/1989年2月18日
- 神话及其宗教功能的思维基础/邓启耀/山茶/1989(2)
- 论神话的象征意义/朱霞/云南社会科学/1989(3)
- 神话的结构研究/列维·斯特劳斯著,郑海瑜译/民间文艺季刊/1989(3)
- 中国神话的逻辑结构/邓启耀/民间文学论坛/1989(3)
- 论神话的解释功能/余达忠/贵州教育学院学报/1989(4)
- 金田一京助神话理论简述/刘晔原/民间文学论坛/1989(4)
- 再论神话生成的时代问题——答袁珂先生之一/武世珍/西北师大学报/1989(6)
- 大洪水神话中的虚与实/鲁刚/求是学刊/1989(6)
- 中国创世神话/陶阳、钟秀/上海人民出版社/1989
- 白族“海舌”神话与日本出云“浮岛”神话/傅光宇/云南社会科学/1989(6)
- 试析我国各族神话中的“原始物质”/傅光宇/思想战线/1990(1)
- “金马碧鸡”神话的形成及其南迁/卢云/思想战线/1990(1)
- “盘瓠神话”访古记——“盘瓠神话”民俗研究之一/林河/民间文艺季刊/1990(2)
- 当代西方神话研究的新走向/金泽/世界宗教资料/1990(2)
- 从两部新著看中国神话研究/信之/当代青年研究/1990(2)
- 吴越地区防风神话群系的新发现及其意义/莫高/民间文艺季刊/1990(4)
- 从传承方式表现内容看满族神话的民族特色——与华夏神话比较/禹宏/民族文学研究/1990(2)
- 洪水神话新考——兄妹婚与生殖信仰/张铭远/民族文学研究/1990(2)
- 原生态神话与次生态神话——中国神话与希腊神话的比较研究/刘城淮/民间文艺季刊/1990(2)
- 彝族古神话文化意义的阐释/安尚育/民间文学论坛/1990(3)
- 试探人类起源神话的文化内涵/宋长宏/西北第二民族学院学报/1990(3)
- 发现神话观初论/林在勇/文艺理论研究/1990(3)
- 远古神话与《周易》——兼论现代人的宗教意识/周延良/青海师大学报/1990(4)
- 神话——科学的原型/夏宗经/湖北师院学报/1990(4)
- 当代神话的勃兴/潜明兹/民间文艺季刊/1990(4)
- 洪水滔天的传说与上古环境的变迁/张群辉/贵州民族学院学报/1990(4)
- “鳌灵”神话之我见/罗曲/文史杂志/1990(4)
- 华夏族系“盗火神话”试探——东方普罗米修斯神话的发掘报告/张振犁/河南大学

学报/1990(5)

从中印洪水神话的源流看文化的传播与异变/叶舒宪等/学习与探索/1990(5)

各民族神话呈现相似现象的原因初探/王人恩/西北师大学报/1990(6)

神话反映的原始哲学观/李景江/吉林大学社会科学学报/1990(6)

评“原始思维”与“活物论神话”上——答袁珂先生之一/武世珍/西北师大学报/1990(6)

太阳之路与生命的永恒——夸父、吉尔伽美什的比较/郭振华/民间文学论坛/1990(6)

中西异质文化背景中的不同神话文学传统/马焯荣/湖南师范大学社会科学学报/1990(6)

从道家的观点看汉族和布农族的变形神话/郑恒雄/汉学研究/1990(8·1)

近东开辟史诗前言——中外史诗上天地开辟与造人神话之初步比较研究/饶宗颐/汉学研究/1990(8·1)

论神话认识之形成/何萍/中国文化月刊/1990(129)

仙话——神仙信仰的文学/郑土有/中外文学/1990(19·7)

从神话看中华文化的精神/应裕康/孔孟学刊/1990(28·12)

宇宙层次神话——世界神话体系之一/陈训明/贵州社会科学/1990(12)

中国神话故事论集/李福清/台北,学生书局/1991

黑马——中国民俗神话学文集/萧兵/台北,时报/1991

神话思维的历史上限、坐标及其方向/王钟陵/中国社会科学/1991(1)

简狄吞卵神话与上巳祈子习俗/月朗/民间文学论坛/1991(2)

从语言学角度看中国远古神话断片化原因/花三科/宁夏大学学报/1991(2)

死亡起源神话略考/郭于华/民间文学论坛/1991(3)

日本开辟神话与沅湘开辟神话的比较/张国荣/益阳师专学报/1991(2)

杜宇、鳖灵神话的原型研究/尹荣方/中国民间文化/1991(2)

乱神蚩尤与枫木信仰/王孝廉/中国民间文化/1991(3)

袁珂“神话无下限”初探/陈全得/中华学苑/1991(42)

畚族家世神话盘瓠“龙麒”与“白犬”考释/韩伯泉/广东民族学院学报/1991(3)

论畚族盘瓠传说的演变/蓝万清/民族文学研究/1991(3)

古代大地震的记录——女娲补天新解/王黎明/求是学刊/1991(5)

中国的太阳神话和太阳神形迹/吴向北/重庆师院学报/1991(4)

殷商与满族始祖神话同源考/苑利/民族文学研究/1991(4)

盘古盘瓠盘王辨识/黄钰/广西民族研究/1991(4)

宇宙卵与太极图——论盘古神话的中国“根”/陈建宪/民间文学论坛/1991(4)

- 槃瓠神话的考察/钟敬文/汉声/1991(28)
- 热与光、苦行与精进——略论中印太阳和火神话及相关的宗教问题/赵国华/南亚研究/1991(4)
- 神话萌生的主观根源/刘城淮/民间文学论坛/1991(4)
- 鲧禹神话新解——从原始巫术破译鲧禹神话/顾自力/中国民间文化/1991(3)
- 神话传说——兼有历史与小说品格的远古文化/欧阳健/江海学刊/1991(5)
- 神话——仪式、语言的科学/叶铭/民间文学论坛/1991(5)
- 神话学简论/詹姆斯·威格尔著,蒙梓译/民间文学论坛/1991(5)
- 中国道教与神话/刘守华/民间文学论坛/1991(5)
- 《天问》“伯禹愷鯀”神话新释/王人恩/西北大学学报/1991(6)
- 盗火与窃壤——普罗米修斯和鲧的比较/武文/兰州大学学报/1992(1)
- 土性神话与民族精神/徐剑艺/浙江大学学报/1992(1)
- 中日典籍神话的构成及其文化形态/郭华/青海师大学报/1992(1)
- 蚩尤新探——汉苗蚩尤神话传说之比较/张启成/贵州大学学报/1992(1)
- 神话思维再探/叶舒宪/文艺理论研究/1992(1)
- 论创世神话的形成、发展和意蕴/刘城淮/中国民间文化/1991(4)
- 盘瓠神话的深层结构/吴泽顺/中南民族学院学报/1992(2)
- 试论新疆地区神话的特征与功能/李竞成/民族文学研究/1992(2)
- 神话发生、思维与论/余小沅/浙江学刊/1992(2)
- 神话原型与典型的潜结构/徐晓力/吉林师院学报/1992(2)
- 杨慎的神话观/董晓萍/思想战线/1992(2)
- 中国牛神话传说/傅瑛/信阳师院学报/1992(2)
- 中国古代神话传说与北极地区/鲜明/北方文物/1992(2)
- 神话历史化思潮出现的历史时期/赵沛霖/贵州文史丛刊/1992(2)
- 农业神话和作物(特别是稻)的起源/游修龄/中国农史/1992(3)
- 《穆天子传》是古神话与仙话的界碑/龚维英/求索/1992(3)
- 大壑神话考论——大壑、归墟、沃焦辨/庄大钧/江海学刊/1992(3)
- 防风神话复原/姚宝琮/民间文学论坛/1992(4)
- 试论神话空间的三界/袁珂/民间文学论坛/1992(5)
- 中国古代神话与《易经》/连勋名/周易研究/1993(1)
- 释“蚩尤”/王宁/民间文学论坛/1993(1)
- 中日神话比较研究/高文汉/民俗研究/1993(1)
- 洪水神话及其大灾变背景/朱大可/上海师大学报/1993(1)

- 试论原始神话时空观/戴庭勇/西藏民族学院学报/1993(1)
- 神话中的生死观/王钟陵/汕头大学学报/1993(2)
- 难题求婚模式的神话原型/鹿忆/民间文学论坛/1993(2)
- 神话三界与华夏神话的生成/杨道乔/江西社会科学/1993(2)
- 略论洪水造人神话在初民思想史上的意义/朱炳祥/中州学刊/1993(3)
- 古代神话传说与中华民族精神/王钦法/民俗研究/1993(3)
- “英雄神话”辨析/王四代/云南民族学院学报/1993(3)
- 临界与神秘——神话中“半人”形象生成研究/石峰/贵州师大学报/1993(3)
- 中国神话学研究的新探索/张文勋/云南民族学院学报/1993(3)
- “水难”英雄研究/刘宁波/民间文学论坛/1993(3)
- 中国俗文学中的女神模式/刘晔原/民间文学论坛/1993(3)
- 不死药传说与女人的因缘/龚维英/贵州文史丛刊/1993(3)
- 红山文化裸体女神像的神话考察/陆思贤/文艺理论研究/1993(3)
- 石狮子的象征与陆沉神话/马昌仪/首都师大学报/1993(4)
- 湘君、湘夫人神话与古代东夷族的始祖传说/李炳海/学习与探索/1993(4)
- 关于中国古代神话体系的构想/金荣权/信阳师院学报/1993(4)
- 中日史前神话探微/马兴国/东北师大学报/1993(5)
- 女媧原型之谜/刘方甫/历史月刊/1993(67)
- 后稷神话探源/李少雍/文学遗产/1993(6)
- 河伯传说与夏文化/李炳海/晋阳学刊/1993(6)
- 神话意象思维的序化整合/王钟陵/社会科学战线/1993(4)
- 民族创世神话的美学审视——兼论原始审美意识/江建文/民族艺术/1993(4)
- 《嫦娥奔月》源流/刘城淮/湖北教育学院学报/1993(6)
- 也论盘瓠氏的起源/李仪/中南民族学院学报/1993(4)
- 中国神话通论/袁珂/巴蜀书社/1993
- 羿射日除害神话探源/李忠华/思想战线/1993(5)
- 中国的神话传说与古小说/小男一郎/中华书局/1993
- 帝王神话的诞生/史建群/郑州大学学报/1993(6)
- 从神的种类看中希神话的差异/陶嘉炜/上海师大学报/1993(4)
- 从人类文化视角看神话系统/丁勇望/西北师大学报/1993(5)
- 神话学论纲/武世珍/敦煌文艺出版社/1993
- 神话·世界神话·东方神话/钟浩/求索/1993(5)
- 神话、民俗与文学/涂元济、涂石/海峡文艺出版社/1993

- 中国神话/俞伯洪/文艺界通讯/1993(10)
- 中希神话审美特征寻异/吴童/重庆师院学报/1994(1)
- 盘瓠神话源出北方考/苑利/民族文学研究/1994(1)
- 羽人神话——鸟图腾崇拜的变异/金水平/中国民间文化/1994(1)
- 神桃主题——中国神话叙事结构研究之二/星舟/华中理工大学学报/1994(1)
- 从各族神话看中华民族的文化认同意识/黄光成/云南民族学院学报/1994(1)
- 女娲神话研究史略/杨利慧/北京师范大学报/1994(1)
- 女娲与依罗——土家族神话对古神话复原的启示/钟年/湖北民族学院学报/1994(1)
- 鸡子和宇宙蛋——创世神话中的生殖意象/钟年/贵州民族研究/1994(2)
- “混沌”与洪水神话的干连/钟年/淮阴师专学报/1994(1)
- 神话意象与分类/王世芸/上海师大学报/1994(2)
- 论神话的矛盾法则/田兆元/文艺理论研究/1994(2)
- 中国和希腊神话的几点异同/李建东/河南师大学报/1994(2)
- 神话反映的原始习俗及其心理/李景江/民族文学研究/1994(2)
- 中西神话与中西文化传统/柯文楨/河北大学学报/1994(2)
- 中越神话传说比较谈/孟昭毅/解放军外语学院学报/1994(2)
- 太岁——土地神话前考/马旷源/运城高专学报/1994(2)
- 中国神话学文论选萃/马昌仪编/中国广播电视出版社,2册/1994
- 《山海经》考——论人类文明史的隔断带/黄伯宁/齐齐哈尔师院学报/1994(2)
- 寓言化——中国古代神话衰微的重要原因/詹丹/上海教育学院学报/1994(2)
- 神话就是巫话——三论神话/黄惠焜/云南民族学院学报/1994(2)
- 论神话历史化思潮/赵沛霖/南开学报/1994(2)
- “山海经”作者及其成书年代之重新考察/蒙传铭/中国学术年刊/1994(15)
- 东南亚神话的分类及其特点/张玉安/东南亚纵横/1994(2)
- 朝鲜民族族源神话传说新探/傅朗云/北方民族/1994(2)
- 试论感性神话源于生殖崇拜/王凤春、王浩/松辽学刊/1994(4)
- 原始神话价值新说/李景江/吉林大学社会科学学报/1994(4)
- 古代神话的观念载体功能/赵伯乐/思想战线/1994(4)
- 试论舜的神话中娥皇女英的作用/高国藩/固原师专学报/1994(4)
- 台湾神话学暨两岸文化的同源一体/潘明兹/北京师范大学报/1994(4)
- “山海经”所隐含的神话结构试论/蔡振丰/中国文学研究/1994(8)
- 古羌神话与日本神话传说的比较/徐晓光、徐冰/日本学刊/1994(6)
- 中国神话/俞伯洪/台北,世一出版社/1994

- 中国神话/段芝/台北,地球出版社/1994
- “卵”与中国创世神话/廖群、仪平策/文史知识/1994(9)
- 程憬及其中国神话研究/马昌仪/中国文化研究/1994(秋)
- 岗仁波钦信仰与昆仑神话/赵宗福/西北民族研究/1995(1)
- 洪水与葫芦的象征系统/史军超/民间文学论坛/1995(1)
- 《元朝秘史》中阿阑豁阿感生神话传说新探之三/阿尔丁夫/西北民族研究/1995(1)
- 长白山古民族的神话与传统/张甫白/北方民族/1995(1)
- 女真原始神话的古老文化蕴意/黄任远/龙江社会科学/1995(1)
- 神话在当代的四种形态/陈建宪/高师函授学刊/1995(1)
- 仙话:神人之间的魔幻世界/梅新林 生活·读书·求知三联书店/1995
- 昆仑神话与羌戎文化琐谈/张得祖/青海民族学院学报/1995(2)
- 蒙古族神话传说中的自然题材和观念/吴彤/内蒙古社会科学/1995(2)
- 藏族创世神话与宗教/德吉卓玛/中国藏学/1995(2)
- 侗族神话与侗族先民的哲学观/石佳能/廖开顺/黔东南社会科学/1995(2)
- 侗族神话与侗族幻象和意象文化心理/廖开顺/石佳能/民族论坛/1995(2)
- 传统神话与民族凝聚力/田兆元/社会科学报/1995年2月16日
- 神话传说中的自然题材和观念/吴彤/内蒙古社会科学/1995(2)
- 说龙/段宝林/北京大学出版社/中华文化讲座丛书/1995
- 《神话考古》序/宋兆麟/文物出版社/1995
- 中国神话/谢选骏/浙江教育出版社/1995
- 女娲抟土造人神话的复原/钟年/寻根/1995(3)
- 盘瓠文化新说:盘瓠神话源出北方/一禾/福建民族/1995(3)
- 浅谈西南少数民族与汉族神话传说中“主神”之地位/左宏阁/西北第二民族学院学报/1995(3)
- 侗族神话与侗族幻象和意象文化心理/廖开顺/石佳能/黔东南社会科学/1995(3)
- 瑶族神话的文化因子剖析/农学冠/广西民族学院学报/1995(3)
- 黔东南苗族傩神神话辨析/吴国瑜/贵州文史丛刊/1995(4)
- 关于纸老虎的神话:论传媒的巫术特性/田兆元/现代传播/1995(4)
- 东巴神话巴格图中的龟蛙辨/白庚胜/云南民族学院学报/1995(4)
- 神婚及宇宙毁灭一再造神话的内蕴/王钟陵/社会科学辑刊/1995(4)
- 神话·宗教·原始宗教:一种原始文化的世界性透视/高福进/云南社会科学/1995(4)
- 论神话的灵性思维及向人性思维与神性思维的分化/魏善浩/中国文学研究/1995(4)
- 从“神话哲学”切入文化深层/郑志明/海南大学学报/1995(4)

- 朱乐园—乐园神话探讨之一 / 胡万川 / 中国神话与传说研讨论文集 / 1995 年 4 月
- 再论把“盘瓠”神话当作畲族史实之虚妄 / 雷陈鸣、雷银才 / 中南民族学院学报 / 1995 (6)
- 景颇族创世史诗与神话 / 萧家成 / 北京师范大学学报 / 1995 (6)
- 裕固族神话中的原始宗教“基因”于民俗中的遗传 / 武文 / 内蒙古教育出版社 / 北方民族文化遗产研究论集 / 1995。
- 神话考古 / 陆思贤 / 文物出版社 / 1995
- 神话探幽 / 万书元 / 东南大学出版社 / 1995
- 侗族神话与侗族先民的哲学观 / 石佳能, 廖开顺 / 民族论坛 / 1996 (1)
- 论毛南族龙神话 / 韦秋桐, 谭亚洲 / 河池师专学报 / 1996 (1)
- 日本文化研究的一个启示: 评《高天原浮也绘——日本神话》 / 周颂伦 / 外国问题研究 / 1996 (1)
- 羌族神话与审美观念 / 李璞 / 文史杂志 / 1996 (2)
- 从瑶族神话传说看古代瑶族哲学思想 / 文丰义, 盘福东 / 社会科学家 / 1996 (2)
- 论古朝鲜族源神话与古代朝中文化关系 / 陈蒲清 / 求索 / 1996 (3)
- 红河流域哈尼族神话与梯田稻作文化 / 李子贤 / 思想战线 / 1996 (3)
- 中国洪水神话的类型与分布——对 443 篇异文的初步宏观分析 / 陈建宪 / 民间文学论坛 / 1996 (3)
- 垂死化身与人祭巫术——盘古神话再探 / 陈建宪 / 华中师大学报 / 1996 (3)
- 西北少数民族神话内容的审美思考 / 吕霞 / 西北民族研究 / 1996 (4)
- 瑶族神话传说中的哲学思想试析 / 陈路芳 / 广西民族学院学报 / 1996 (4)
- 韩族始祖神话的文化意义及中韩始祖神话比较 / 朱恒夫 / 民族艺术 / 1996 (4)
- 壮族远古创世神话的外显形式与内隐意蕴 / 杨树喆 / 东方丛刊 / 1996 (4)
- 桂林山水神话传奇 (三) / 姚古 / 漓江出版社 / 1996
- 中国神话故事 / (上卷) 杨克兴, 王兴义 / 北京妇女儿童出版社 / 1996
- 中国神话故事 / (中卷) 杨克兴, 王兴义 / 北京妇女儿童出版社 / 1996
- 中国神话故事 / (下卷) 杨克兴, 王兴义 / 北京妇女儿童出版社 / 1996
- 中国上古神话的变形情节破译 / 万建中 / 文学资料信息 / 1996 (5)
- 神话中之昆仑山考述: 昆仑山神话与萨满教宇宙观 / 汤惠生 / 中国社会科学 / 1996 (5)
- 东巴神话论 / 陈烈 / 民族艺术研究 / 1996 (6)
- 赫哲—那乃族天神神话 / 喻权中 / 黑龙江社会科学 / 1996 (6)
- 土家族的族源神话 / 彭林绪 / 民族 / 1996 (9)
- 洪水后兄妹再殖人类神话 / 钟敬文 / 中国青年出版社 / 钟敬文学术文化随笔 / 1996

- 袁珂神话论集/袁珂/四川大学出版社/1996(9)
- 嫦娥奔月神话新探/胡万川/台湾政治大学:/文学史与文学批评学术研讨会论文集/1996。
- “上駟生耳目”新解/钟年/台湾/孔孟月刊//1996(12)
- 防风神话研究/钟伟今/安徽文艺出版社/1996
- 中国古代神话与传说/潜明兹/商务印书馆/1996(12)
- 从盘古盘瓠窥历史的神话化/潜明兹/苗侗文坛/1997(2~3)
- 日本近十年神话研究/松村一男/思想战线/1997(1)
- 新疆突厥民族神话刍论/戴佩丽/中央民族大学学报/1997(1)
- 蒙古族神话简论/满都呼/中央民族大学学报/1997(1)
- 神话辞典/M.H. 鲍特文尼克等/商务印书馆/1997
- 试论鄂伦春等北方狩猎民族神话中的崇熊意识/瑜琼,丰收/黑龙江民族丛刊/1997(2)
- 论神话学的基本概念与方法/陈建宪/湖北民族学院学报/1997(2)
- 《海伦格格补天》与《女娲补天》的异同/满通古斯语族民族与汉族人、神共创型宇宙起源神话比较/杨治经/黑龙江民族丛刊/1997(2)
- 中国神话地名的类型及文化意蕴探索/王丽华/东南文化/1997(2)
- 水生型创世神话在现代民族习俗中的沉积/向柏松/中南民族学院学报/1997(2)
- 通古斯:满语族宇宙起源神话比较/黄任远/北方民族/1997(2)
- 通古斯:满语民族那乃人的神话传说/姚凤,林树山/北方民族/1997(2)
- 中西神话同异论/贾天/中国比较文学研究/1997(2)
- 满一通古斯语族诸民族鸟神话研究/黄任远/黑龙江民族丛刊/1997(3)
- 日本与我国南方少数民族“兄妹婚”神话的比较:兼论中国古代“同姓不婚”原则/徐晓光/外国问题研究/1997(3)
- 汉砖上的远古神话与动态形象/张秀清/舞蹈/1997(3)
- 哈尼族神话传说中记载的人类第一次脑体劳动大分工/史军超/云南民族学院学报/1997(3)
- 嫦娥奔月神话本末论/李忠华/思想战线/1997(3)
- 中国神话的演化轨迹/钟年/历史台湾月刊/1997(3)
- 《山海经》与禹、益神话/叶舒宪/海南大学学报/1997(3)
- “互酬指令系统”与比较神话学/王列生/中国比较文学研究/1997(3)
- 遥远的“女儿国”神话——中国彝族“女儿国”神话与日本“女儿国”神话的比较/徐晓光/中国比较文学/1997(4)
- 汉族西王母神话与藏羌民族猴猴神话的关系/张月芬/孙林/西藏民族学院学报/

1997 (4)

禹步·商羊舞·焚巫尪:兼论大禹治水神话的文化原型/刘宗迪/民族艺术/1997 (4)

女娲神话的女权文化解读/李祥林/民族艺术/1997 (4)

射日神话及其意义再探/高福进/思想战线/1997 (5)

神话解读:母题分析方法探索/陈建宪/湖北教育出版社/1997

鳗鱼—螃蟹与地震发生的神话/小岛瓊礼/思想战线/1997 (6)

汉藏语猴祖神话的谱系/王小盾/中国社会科学/1997 (6)

壮族人类起源神话的社会科学价值/覃萍/广西民院学报/1997 (增刊)

死亡的超越与转化:赫哲—那乃族初始萨满神话考疑/喻权中/民族文学研究/1998 (1)

通古斯满语族族源神话比较/黄任远/北方民族/1998 (1)

“札松”的神话和舞蹈/李宝龙/西藏民俗/1998 (1)

萨满教与萨满神话中的火神及盗火英雄/孟慧英/满族研究/1998 (1)

瑶族盘瓠神话刍议/陈斌/云南师范大学学报/1998 (1)

盘古的来历/钟年/民俗曲艺(台湾)/1998 (111)

从中国上古神话看原始思维的非概念性特征/朱岚/青海社会科学/1998 (1)

太阳神崇拜与华夏民族的起源/景以恩/民间文学论坛/1998 (1)

宇宙卵与中国文化精神/刘雨亭/民间文学论坛/1998 (1)

希腊神话基本精神的再认识/张金玲/青海师范大学学报/1998 (1)

中国建木神话体系及其渊源考:兼论与印度神话的关系/张月芬,孙林/西藏民族学院学报/1998 (2~3)

从“禹祭”到“泥祭”——中日洪水神话比较/徐宏图/张爱萍(日)/民族艺术/1998 (2)

大凉山美姑县彝族神话与宗教民俗/李子贤/楚雄师专学报/1998 (2)

动植物神话与图腾崇拜/黄任远/佳木斯大学学报/1998 (2)

哈尼族文化英雄论/史军超/民族文学研究/1998 (3)

精神还乡的引魂之幡:20世纪中国神话学回眸/陈建宪/河北师范大学学报/1998 (3)

试论原始神话的文化内涵及艺术魅力/董华/青海师范大学学报/1998 (3)

王权交替与神话转换/王孝廉/民间文学论坛/1998 (3)

苏美尔神话的原型意义/叶舒宪/民间文学论坛/1998 (3)

彝族天女婚洪水神话/鹿忆鹿/民间文学论坛/1998 (3)

亦谈伏羲女娲/石宗仁/黔东南民族师专学报/1998 (3)

伏羲:中华民族的始祖文化:兼论“羲黄文化”/王剑/周口师专学报/1998 (3)

壮族先民审美观念的艺术胚胎:论壮族神话的审美内涵/刘丽琼/桂林市教育学院学

- 报/1998(3)
- 藏族“猕猴”变人神话探微/顾浙秦/西藏民族学院学报/1998(4)
- 从神话经典及其所涉文化因素看东巴教与古苯波教的关系/陶占琦/西藏研究/1998(4)
- “恩都力”与“女娲”泥土造人的异同:满通古斯语族与汉族抁土造人型人类起源神话比较/杨治经/黑龙江民族丛刊/1998(4)
- 东方文明的曙光:中原神话论/张振犁,陈江风/上海东方出版中心/1998
- “泥造人”神话探源/陈冬冬/培训与研究/1998(6)
- “女娲补天”与生殖崇拜/刘毓庆/文艺研究/1998(6)
- 东方神话概观/魏善浩/湖南文艺出版社/1998
- 试谈朝鲜神话的形成与演化/许辉勋/延边大学学报/1999(1)
- 藏族神话《猕猴与女魔》析/赵远文/甘肃民族研究/1999(1)
- 从生命延续方略探寻抗拒洪水母题/林继富/民间文化/1999(1)
- 女娲研究的新视野/吕微/民间文化/1999(1)
- 尽显英雄本色:中西神话英雄形象比较/缙广飞/中州学刊/1999(1)
- 论上古神话的现实性/阎丽杰/沈阳师院学报/1999(1)
- 神话研究切忌轻率武断:读叶舒宪《中国神话哲学》随感二则/韩湖初/学术研究/1999(1)
- 神话——原型批评在中国的传播/叶舒宪/社会科学研究/1999(1)
- 评魏善浩的《东方神话概观》/刘佳林/扬州大学学报/1999(1)
- 试论神话与民族精神结构之关系/程茜/徐州师范大学学报/1999(1)
- 神话、传说和民间故事的结构关系/陈连山/民间文化/1999(1)
- 用六维思维观察神话/段宝林/民间文化/1999(1)
- 满族神话及其发展/稻叶岩吉/民族艺术/1999(2)
- 哈尼族原始宗教神话中概念的萌芽/傅永寿/民族文学研究/1999(2)
- 也论夸父神话/徐从报/苏州大学学报/1999(2)
- 土族神话的分类及其内涵/胡芳/青海社会科学/1999(2)
- 从对神话传说的处理看司马迁的神话思想/赵沛霖/天津社会科学/1999(2)
- 从“鳌鱼”到“鲶鱼”:中日地震神话比较研究/徐宏图/民族艺术/1999(2)
- 光,一个跨民族意义的生殖人类学喻码/王政/民族文学研究/1999(2)
- 神话批评与方法论研究/文日焕/中央民族大学学报/1999(2)
- 龙的初始原型为河川说:兼论龙神话的原始文化事象/何根海/中国文化研究/1999(2)
- 古神话衰亡之谜/赵辉/民间文化/1999(2)
- 苗族创世神话中的审美意识/张萍/贵州民族研究/1999(3)

- 《山海经》神话政治地理观/叶舒宪/民族艺术/1999(3)
- 中国朝鲜神话传承的动态考察/陈维新,崔永哲,金海教/东疆学刊/1999(3)
- 汉赋的政治神话/刘泽华,胡学常/学习与探索/1999(3)
- 中国古代神话的历史化轨迹/金荣全/中州学刊/1999(3)
- 论希腊古典神话与欧洲空间艺术的内在渊源/王海燕/社会科学战线/1999(3)
- 藏族本教对东巴神话的影响/白庚胜/社会科学战线/1999(4)
- 论希腊哲学的神话渊源/赵林/学术月刊/1999(4)
- 印度神话传统在东南亚的传播/张玉安/北京大学学报/1999(5)
- 重黎神话及其相关问题:《山海经》与神话研究之一/贾雯鹤/社会科学研究/1999(5)
- 从侗族神话试析侗族先民对生命的意识/杨玉梅/贵州文史丛刊/1999(5)
- 中国古代神话中的“天人关系”辨析/林伟/江苏社会科学/1999(5)
- 《天问》和初民变形神话/龚维英/贵州文史丛刊/1999(6)
- 韩·苗族创世神话中的巨人神话特征/(韩)金仁喜/民族出版社:《亚细亚民俗研究》(二)/1999。
- 中国神话学五十年/潜明兹/民俗研究/2000(1)
- 蒙古族潜水神话研究/陈岗龙/民族艺术/2000(2)
- 试论彝族神话的人性观/伍奇/云南艺术学院学报/2000(3)
- 被固定了的神话与存活着的神话——日本“记纪神话”与中国云南少数民族神话之比较/李子贤/云南民族学院学报/2000(1)
- 从中原女娲神话与信仰看女神精神的失落与复归/龚浩群/中南民族学院学报/2000(4)
- 从盘古神话的演变看岭南民族的融合/叶春生/广西民族研究/2000(4)
- 百越原始神话科学价值探析/杨琬绿/中央民族大学学报/2000(4)

编 后 记

说起这套丛书的编纂，还得从1997年的新疆之行说起。那年8月，我应邀参加了一个国际学术讨论会。会后，几位朋友兴致不减，决定一路乘汽车出疆。开始时，大家还被窗外茫茫的戈壁所吸引，但几天下来，单调的戈壁风光已使众人变得内心索然。大家的话题自然又转到了自己的老本行，谈起这个新学科的百年辉煌，谈到对新世纪中国民俗学的美好展望。聊着聊着，我忽然萌生出一个要编纂一套《二十世纪中国民俗学经典》的念头。说与老友余悦，余兄一听便动了心，并一口答应下帮我联系出版的事宜。也许是工作太忙，也许是别的什么缘故，别后一直没有听到他的音信。但这一夙愿却一直萦绕在我的心头，令我挥之不去。

回京后，通过好友孟慧英，我找到了社科文献出版社的王静老师和谢寿光社长，作为社科文献方面的出版社，他们也正准备这方面的选题，双方一拍即合，事情就这样定下了。此前我总以为自己搞过民俗学发展史，又掌握不少资料，选编起来并无多少困难，但后来的经历告诉我，一部好的选编做起来竟然是那么的不容易。

首先，选编本身是个沙里淘金的过程，本丛书所选，篇不过二百，书不过八卷，但它却是从中国民俗学百年研究史中的数万篇论文中遴选出来的，其劳动量之大可想而知。其次，这套丛书所录并非中国民俗学者的百年经典，而是中国学者的二十世纪中

国民俗学经典，选编范围的拓展，自然要求我们在选篇时必须注入更多精力。为使精品的遗漏降低到最小程度，选编当代部分时，我们还采取了先由学者自选，再由编者初选，最后上报诸学术顾问遴选，再报学术总监审定，最后交由出版社进行终审的多重审定模式。

与一般的论文集有所不同的是，为使读者，特别是以此为教参的大学师生能够从中了解到中国民俗学的百年历程，本丛书的选篇，基本上是从史的角度进行的，所选篇目或代表某一流派，或率先启用某一方法，或身先某一领域，而最重要的，所选篇目必须具有自己独特的学术见解。这些研究尽管具有一定的时代的局限性，但从整体上说，他们基本上代表了各时代、各领域的较高水平。不过，需要我们反复重申的是，由于篇幅等方面的限制，同母题研究，一般只能根据发表时间的先后、文章质量的高下而选择其中的一篇，而且，选篇重点只能集中在某些重大主题上，这在客观上就不能不影响到某些相当不错的文章的人选，再加之编者学识、时间及精力等多方面因素的限制，选编过程中难免有挂一漏万之处，在此，谨向未能入选的学界诸同仁表示深深的歉意，同时也希望能够得到他们的理解与支持。

在结束本文之前，不能不让我鸣谢这样几位师长。首先应该感谢的是本丛书编辑王静同志和陈振藩先生。王静是我的好友，为本丛书的出版，两年来她耗费了大量精力。为做好这套丛书，她还特聘了年已八旬的陈振藩先生前来助阵。陈先生毕业于中央大学，是顾颉刚先生的弟子，后又与周作人、江绍原等民俗学前辈交游，对中国民俗学发展史有相当理解。在我们的交往过程中，我慢慢地体味到陈先生是个非常认真的老者，他的工作态度甚至常常令我们感动。一次，当他发现一篇文章的引文存有疑窦，便毅然决定，将本丛书所有引文全部重新核对一遍。从此，陈先生成了社科院图书馆的常客，风里来雨里去，一干就是半

年。可以说，没有王静同志和陈振藩先生的超常努力，这套丛书是很难达到现有的编辑水准的。

其次，应该感谢的还有本丛书的学术总监钟敬文先生和诸位顾问。编辑这套丛书时，我的导师钟敬文先生已九十有八，作为学术总监，他对这套丛书的制作要求十分严格，几乎每篇文章都经过了先生的亲自审定，他不苟私情的治学态度，严肃认真的科学精神，给我留下了深刻印象。在本丛书的编辑过程中，诸顾问也为本丛书的出版提出了许多宝贵意见，在此一并表示鸣谢。

最后还需要重申一点的是，为尊重每位作者的著作权，在编选过程中，我们已经与大多数作者取得了联系，也得到了众多作者与家属的支持，在此表示感谢。由于年代久远，时世变迁，个别作者至今未能取得联系，但为了不磨灭他们对于中国民俗学所作出的杰出贡献，我们还是将他们的学术精品收录了进来。如果他们或他们的家人看到本书，请直接与我们联系，我们将赠送本丛书一套，作为永久纪念。

苑 利

2001 年元旦

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 二十世纪中国民俗学经典·神话卷

作者 =

页数 = 4 1 8

S S 号 = 0

出版日期 =

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页
神话历史养成之人物 [蒋观云]
传疑时代的上古神话 [夏曾佑]
洪水 (附：洪水考) [梁记超]
神话与传说 [鲁迅]
中国神话的保存与修改 [茅盾]
《山海经》在科学上之批判及作者之时代考 [何观洲]
汤祷篇 [郑振铎]
槃瓠神话的考察 [钟敬文]
苗瑶之起源神话 [马长寿]
我们怎样来治传说时代的历史 [徐旭生]
伏羲考 [闻一多]
姜嫄弃子为图腾考验仪式考 - - 《诗·大雅·生民》《楚辞·天问》疑义新解 [萧兵]
论远古神话的文化意义与研究方法 [何新]
简论神话系统 [乌丙安]
中国古籍中的女神 - - 一群没有爱情的原始雕像 [谢选骏]
华夏族系“盗火神话”试探 [张振犁]
中国宇宙神话略论 [陶思炎]
活形态神话刍议 [李子贤]
中国古代神话仙话化的演变轨迹 [郑土有]
中国洪水神话的类型与分布 - - 对 4 4 3 篇异文的初步宏观分析 [陈建宪]
《山海经》的方位模式与书名由来 [叶舒宪]
萨满教的自然神与自然神话 [孟慧英]
神话研究论文索引 [苑利] 等
编后记 编者
附录页